Carlo Sini

Il pragmatismo americano

Editori Laterza Bari 1972

Proprietà letteraria riservata
Casa editrice Gius. Laterza & Figli, Bari, via Dante 51
CL 20-0346-5

A Carlo Gragnani

Avvertenza

Le ragioni e gli intendimenti del presente lavoro, nato dallo studio di Mead e dei suoi rapporti con Whitehead, ma poi sviluppatosi soprattutto a monte di questo problema e cioè relativamente alle origini del pragmatismo americano, saranno indicati nell'Introduzione. Qui desidero invece ringraziare il prof. Enzo Paci per i suoi preziosi consigli di cui mi sono giovato nello studio di Mead e di Peirce. Devo anche ringraziare il prof. Leo Lugarini, Direttore dell'Istituto di filosofia dell'Università dell'Aquila, per avermi offerto quelle condizioni di lavoro e di studio delle quali la mia ricerca ha potuto giovarsi. Molto devo al prof. Paul Piccone dell'Università di Buffalo per il materiale e le indicazioni che con tanta cortesia mi ha fatto pervenire, e devo pure ringraziare il prof. Edward H. Madden dell'Università del Connecticut e il prof. David H. de Grood dell'Università di Bridgeport per avermi inviato i loro lavori su Chauncey Wright e su Dewey. Non posso dimenticare infine l'aiuto generoso offertomi dal dott. Ingo Ignazio Weiss in sede di ricerca bibliografica.

Roma, settembre 1971

C. S.

Il nome di un movimento o di una corrente filosofica è sempre qualcosa di convenzionale e di arbitrario rispetto alla complessità del movimento stesso e alle personalità concrete che hanno contribuito a costituirlo. *Empirismo*, *idealismo*, *pragmatismo* sono, come si sa, termini di classificazione, termini così ampi e così fatalmente imprecisi che la loro verità, o per dir meglio, la loro possibilità di concreta verificazione, sfuma molto spesso alla prova dei fatti ed esige tali modificazioni, distinzioni e aggiunte classificatrici da rendere alla fine perplessi non solo sulla legittimità, ma anche sull'utilità del loro uso. E tuttavia un nome è un fatto importante, o almeno lo è nel caso in cui esso sia stato esplicitamente riconosciuto come valido, come rappresentativo, dai suoi ideatori, da coloro cioè che intesero riassumere in esso delle vedute comuni e un comune operare. In questo caso il nome rappresenta, se non altro, il punto d'incontro di certi problemi e interessi, e non una semplice invenzione storiografico-classificatoria, sebbene sia poi facile vedere come quel punto d'incontro fosse diversamente valutato e sentito, talvolta addirittura in modo opposto, da coloro che erano parte in causa. Il Pragmatismo americano, dove già l'aggettivo limita e circoscrive l'estensione storico-geografica del sostantivo, appartiene a quest'ultimo caso, e in più mostra il curioso esempio di una deviazione, o « corruzione », terminologica, voluta da uno dei suoi esponenti che preferì, a un certo punto, usare il termine *pragmaticismo* per indicare la propria posizione.

Questa « deviazione » ha, a sua volta, qualcosa di caratteristico e forse di unico: essa non sta ad indicare uno sviluppo della corrente pragmatica, una nuova direzione che ormai era opportuno differenziare dalla precedente e comune matrice; ma vuole esprimere un ritorno alle impostazioni originarie nella

convinzione che esse fossero state oscurate e fraintese da quanti si erano serviti della parola *pragmatismo* e da coloro che ad essa si riferivano. Le ragioni di tutto ciò stanno in alcune vicende che questo libro esaminerà per esteso; qui basti dire che tali vicende si riassumono nei rapporti tra i due fondatori del pragmatismo americano, Charles Sanders Peirce e William James, dove Peirce creò il nome e le basi della nuova filosofia, ma fu James a rendere popolare il primo e ad imporre al mondo culturale le seconde, intese naturalmente a suo modo.

Abbiamo così in pratica due pragmatismi: uno, per così dire, « ufficiale » e famoso tanto in America quanto in Europa; un altro privo di fama e di seguito, appena conosciuto da ristretti circoli di studiosi in America e quasi del tutto ignorato in Europa. È appunto questo secondo pragmatismo non « ufficiale » che Peirce, essendone l'iniziatore, volle salvaguardare e rivendicare col termine *pragmaticismo*. La storia del pensiero ha registrato ampiamente il primo e solo piuttosto recentemente ha cominciato a riesaminare il secondo che molti studiosi peraltro, come ad esempio Dewey, Mead, Morris, non avevano mai ignorato.

Il mio lavoro, restringendo il suo interesse al pragmatismo americano, si è sviluppato seguendo tre ordini di problemi: 1) il problema dell'origine del pragmatismo dal contesto culturale degli Stati Uniti; 2) il problema di ciò che intese Peirce per pragmatismo; 3) il problema di ciò che intese James per pragmatismo. Dewey e Mead, e i così detti « pragmatisti minori », sono evidentemente fuori dell'orizzonte di ricerca sopra indicato: presso di loro non è più in questione che cosa si debba correttamente intendere per pragmatismo, ma caso mai quali sviluppi e applicazioni si debbano condurre innanzi una volta accettata una piattaforma pragmatica molto generale; con loro insomma il pragmatismo « classico », come corrente originale e definita, è già tramontato.

Resta il *clima* del pragmatismo, un'atmosfera culturale che negli Stati Uniti è tuttora perdurante e che si è infiltrata in campi di applicazione molteplici e anche lontani, sicché oggi definirsi pragmatisti non significa più nulla di filosoficamente preciso e di concettualmente rigoroso. È questo peraltro il destino di tutti i grandi movimenti culturali: nella misura in cui le idee prendono corpo, acquistano realtà, penetrano nelle istituzioni, nei discorsi, nelle *cose* degli uomini, insomma, perdono

nel contempo quella fisionomia netta e ruvida che avevano all'inizio e si saldano con l'immagine confusa della totalità di un'epoca e di un costume sino a lasciar dileguare i confini dell'intreccio, dell'ordito di idee diverse, confini che un tempo erano stati così netti e visibili. Ma in generale si può anche dire che oggi il pragmatismo è, negli Stati Uniti, la filosofia della retroguardia e della conservazione, nella misura almeno in cui taluni suoi esponenti hanno rifiutato quel rinnovamento che era imposto loro dalle due grandi correnti di importazione europea tuttora vitalmente operanti, il positivismo logico e la fenomenologia, e nella misura in cui oggi rifiutano il confronto, che è il fatto nuovo degli ultimi anni, con la « nuova sinistra » e con la rinascita del marxismo, sovente rampollato dalla radice stessa della fenomenologia. Questa parabola del pragmatismo, dalle sue origini certamente innovatrici e progressiste ai suoi esiti odierni di immobilismo e conservazione, parabola che costituisce in fondo il dramma, o la crisi, della cultura americana del '900 [1], è certo un argomento di scottante attualità e di vivace interesse. Ma è argomento che esigerebbe un altro libro per essere trattato, diverso da questo che si è rivolto, come si è detto, al pragmatismo « classico » e che ha ristretto il più possibile la sua attenzione ai fondamenti filosofici, accontentandosi tutt'al più di accennare agli sviluppi in altre direzioni.

Precisato l'orientamento del lavoro, bisogna dire qualcosa delle sue articolazioni. Poiché ancor oggi il pragmatismo viene sovente identificato in maniera assai generica con la filosofia di James e di Dewey, il che è una conseguenza del grande clamore che le opere di James sollevarono ai primi del '900 e delle confusioni che poi ne nacquero con tutte le svariate correnti pragmatistiche che sorsero anche in Europa, il primo obiettivo che dovevo propormi era quello di analizzare e descrivere in modo esauriente l'origine reale di questo movimento. Chi aveva battuto prima di me questa strada, indicava nel darwinismo una delle matrici più importanti, se non addirittura la più importante, benché non la sola. Seguendo a mia volta questa indicazione, ho dedicato il primo capitolo del volume all'evoluzionismo, darwiniano innanzi tutto, ma anche di altra natura, che

[1] Le radici di questo processo di involuzione sono oggi indicate, da alcuni studiosi, nello stesso Dewey, come ad esempio da D. H. De Groot nel suo saggio *Intelligence and « Radicalism » in John Dewey's Philosophy*, in « Telos », V, 1970.

costituisce senza dubbio la cornice più ampia entro la quale la teoria pragmatica si inquadra. Questo primo capitolo non intende soltanto tratteggiare il clima opportuno a comprendere la nascita del pragmatismo; esso fornisce anche una gran varietà di notizie e di indicazioni le quali potranno dapprima apparire troppo minuziose, slegate o fini a se stesse, ma che in seguito, se il lettore avrà pazienza, troveranno tutte la loro precisa collocazione e il loro appropriato riferimento al tema generale del lavoro.

Il secondo capitolo è dominato dalla figura di Chauncey Wright, alla quale, se fosse stato possibile, avrei voluto dedicare ancora più spazio. Wright rappresenta un ponte importante, e anzi indispensabile, per comprendere la nascita del pragmatismo e anche quella successiva spaccatura che doveva verificarsi fra James e Peirce. Le altre figure che compaiono accanto a Wright, gli altri amici del Metaphysical Club, sono introdotti per quel tanto che poteva interessare il nostro argomento e cioè per i reali apporti e rapporti con le idee pragmatiche.

L'esposizione del pensiero di Peirce e di James ha occupato il grosso del volume. Tale esposizione ha tenuto fermo quello che era l'obiettivo principale dell'analisi, ovvero il pragmatismo, e ha lasciato in ombra quegli aspetti che in relazione al tema erano di contorno, come ad esempio la cosmologia di Peirce o la problematica religiosa di James. Sebbene in ombra, tali e altri aspetti sono stati nondimeno richiamati alla luce per quel tanto che ciò fosse richiesto dall'argomento di indagine e dal desiderio di un'esauriente comprensione.

Devo dire che la ricostruzione della linea evolutiva del pensiero di Peirce mi è costata parecchia fatica, sebbene sia possibile oggi giovarsi di alcune ottime monografie in lingua inglese sulla filosofia peirceiana, peraltro, tranne un caso o due, assai evasive sul tema della continuità di sviluppo e cioè insufficienti dal punto di vista della genesi e del filo conduttore del lavoro di Peirce [2]; ma devo anche aggiungere che, alla fine, superate certe difficoltà di lettura e acquisita una visione d'insieme degli scritti editi e inediti, il lavoro di Peirce, i suoi nessi e i suoi sviluppi, mi sono apparsi più chiari, lucidi e connessi di quanto comunemente si dica. Il suo pensiero, anzi,

[2] Ciò è dovuto anche al particolare ordinamento del materiale inedito del Peirce scelto dai curatori delle *Collected Papers*, opera certamente meritoria ma non priva, come del resto era impossibile evitare, di aspetti discutibili.

in relazione al tema della mia indagine, mi è parso di un'organicità quasi perfetta, tale che di più sarebbe assurdo chiedere a qualsiasi filosofo.

Con James il lavoro poteva apparire a tutta prima più semplice, sia per lo stato, per dir così, « normale » dei suoi scritti, sia per il ben noto vigore del suo stile letterario. Ma ciò che con James si guadagna nella forma, si perde poi nel contenuto, sicché le asperità del linguaggio di Peirce sono ostacoli che generano alla fine chiarezza e la gioia della comprensione, mentre la facilità luminosa di James non regge sempre all'analisi approfondita e sfuma talora nel vago e nell'ambiguo.

Lo studio di questi due filosofi offre opposti motivi di soddisfazione: con Peirce si procede dalla superficie all'interno delle cose e dei problemi; ciò che conta è il cammino compiuto, senza perder tempo a guardarsi troppo intorno o a sistemare i particolari; ciò che giova, invece, è volgersi a *riguardare* per misurare la distanza del punto di partenza. Ma Peirce difficilmente si volge indietro, spinto com'è da un interesse teoretico tanto esclusivo da fargli ad esempio apparire impossibile la fatica di raccogliere ordinatamente in uno o più volumi il corso dei suoi passati pensieri. Con James si resta per lo più alla superficie, e anzi si gira in circolo, ritrovando spesso quei problemi che si erano poc'anzi abbandonati: essi si ripresentano implacabili come rimorsi. James è continuamente alla ricerca, per dirla con Herder, della « grotta delle meraviglie dove giace l'esca per la fiamma, dove ad un tratto la nostra anima è così piena che nell'intenzione della maggior parte delle idee ci troviamo ancora addormentati presso una viva fonte d'acqua, dove in inimmaginabili profondità dormono forze ignote come re non ancora nati » [3]. Talvolta James tale grotta intravide, talaltra udì il rumore della fonte viva, ma, nei momenti migliori, il suo spirito era, come dice Herder, addormentato; non vedeva tutto ciò che guardava. È davvero straordinario scoprire come James abbia sfiorato un numero incredibile di idee e di intuizioni che la filosofia del nostro secolo avrebbe finito per considerare come i suoi più importanti temi di ricerca. Non è il caso che io faccia qui un arido elenco di questi temi che emergeranno da soli nel corso del capitolo a lui dedicato e che il lettore scoprirà dal vivo.

L'ultimo capitolo è in realtà un'appendice conclusiva. Vi si trova un bilancio dei rapporti tra Peirce e James ed

[3] Cfr. MEINECKE, *Lo storicismo tedesco*, trad. it., Sansoni, Firenze 1968, pp. 144-5.

una serie di prospettive di sviluppo riferite a Dewey e a Mead. Con loro, infatti, il discorso si dovrebbe riaprire e di tale discorso questo libro costituisce certo una premessa per me importante, ma anche non sufficiente, perché bisognerebbe chiamare in causa, come qui non è stato possibile fare, tutto il movimento dell'hegelismo anglosassone e in particolare la figura di Royce.

Poiché nel corso del volume le mie analisi si sono sforzate per quanto possibile di rimanere circoscritte all'ambito storico dei problemi esaminati, senza indebite intrusioni teoretiche di natura personale, desidero esprimere qui alcune considerazioni generali che mi sembrano importanti e che d'altronde spero possano rivestire interesse anche per il lettore.

Il pragmatismo americano è certo un movimento troppo complesso per sopportare una definizione semplice e precisa dei suoi contenuti; ma se dovessi nondimeno fornire una definizione, direi che esso è essenzialmente una teoria dinamica dell'intelligenza, o, se si preferisce, dello spirito. Ciò comporta inevitabilmente una metafisica (nel senso dell'uso anglosassone di questa parola) e una cosmologia. E questo ha capito Peirce, che non è affatto quel pensatore « anti-metafisico » che qualcuno dice e che non presenta al riguardo tutte quelle ambiguità e oscillazioni che gli vengono di solito attribuite: non solo il suo pragmatismo, ma la sua stessa logica, non si reggono senza il rinvio ad una più ampia prospettiva filosofica; chi vede qui una frattura, piuttosto che una continuità, nel suo pensiero, non ha veramente compreso, a mio giudizio, né il suo pragmatismo né la sua logica. Anche James, del resto, dopo aver sostenuto a lungo quel « neutralismo » scientifico che egli derivava in parte dalle illusioni positivistiche di Chauncey Wright, è giunto alla fine alla stessa conclusione, sebbene il suo tentativo filosofico *in extremis* sia rimasto largamente incompiuto e ancor più allo stato di abbozzo che non nel *frammentario* Peirce.

Ora, l'acquisizione forse più importante che noi oggi possiamo ricavare dalla teoria dinamica dell'intelligenza del Peirce, è il suo rifiuto dell'intuizione e dell'evidenza cartesianamente intesa. La conseguenza che deriva da tale rifiuto è che la coscienza non è, in senso primario, una struttura di conoscenza. La conoscenza è un processo del quale la coscienza non è un fattore essenziale, ma aggiuntivo e meramente possibile. Se definiamo la conoscenza in termini di coscienza, cadiamo nelle assurdità cartesiane e nel soggettivismo idealistico: conoscenza è « risposta », « reazione allo stimolo », « condotta »; è « inferenza inconscia », nel senso di Peirce, « prensione », nel senso di Whitehead, « accomodamento simbolico », nel senso di Mead. La coscienza è invece un modo di conoscere la conoscenza, e cioè di renderla in parte volontaria, come pensa James, o di sottoporla a controllo, come dice Peirce; è il passaggio dall'« abito inconscio » all'« abito conscio ».

Detto in termini più semplici: noi non diamo inizio alle interpretazioni; i nostri *segni* « razionali » e « coscienti » non sono i primi segni, ma sono segni di altri segni inconsci e ignorati da noi. La presenza di tali segni inconsci nell'« immediatezza della presentazione » rinvia all'« efficacia causale » nel senso di Whitehead. Ci sono dei *fatti* di cui dobbiamo tener conto, e di cui abbiamo sempre già cominciato a tener conto, nelle nostre risposte, molto prima dell'emergere della riflessione. Tali fatti sono i segni che emergono alla coscienza, ma in quanto determinati, come possiamo scoprire in seguito, da segni precedenti che stanno in quell'« organo degli organi di senso » (come dice Husserl), in quel segno più generale e complessivo che è il corpo, e che non emergono alla coscienza. Il « realismo » che si ricava da Peirce, come da Whitehead, sta appunto in ciò: che noi non diamo inizio alle interpretazioni e che d'altra parte l'uomo è un segno in un universo di segni in cui le cose sono là dove agiscono e cioè dove sono interpretate. Niente è in tal modo più *fuori* che *dentro* di noi, come opina invece il dualizzante intelletto del senso comune.

Ma noi diamo inizio in certo modo, si potrebbe obiettare, al *significato*. Il significato di un fatto è la traduzione dall'inconscio al conscio, dall'involontario al volontario. Ma, anche qui, non bisogna confondere il significato come ' parola ' col significato come ' risposta ' o come ' evento '. Prender possesso di un fatto nel linguaggio non significa conferirgli all'improvviso un significato: il significato è già nella reazione allo stimolo, cioè nel riconoscimento pratico e attivo dell'informazione. Ci sono degli eventi; avvengono discriminazioni, ad esempio percettive, e poi riconoscimenti percettivi, e ciò prima della coscienza e del linguaggio, e cioè sul terreno del pre-categoriale, come diceva Husserl. La presa di coscienza linguistica, a questo punto, non è il passaggio al regno dell'astrazione, ma è il pas-

saggio ad un « gesto », come diceva Mead, di concretezza ulteriore la cui intenzionalità è spirituale, ovvero intersoggettiva e sociale [4]. Se si pensa il *fatto* come il concreto e la *parola* come l'astratto, che è l'errore da cui non si è mai liberato James, si cade in un'impostazione filosofica ingenua, pre-hegeliana. Per questo Peirce ha difeso strenuamente la realtà degli universali, intesi però come processo dinamico, come operazione fungente in senso pre-categoriale, e non come « oggetti eterni », che è il limite dogmatico del pensiero di Whitehead.

Studiando successivamente Hegel, Husserl, Whitehead, Mead, e ora il pragmatismo americano, io mi sono in fondo interessato sempre allo stesso problema, ovvero al problema della genesi dello spirito o, se si preferisce, al problema della fenomenologia dello spirito. Mi si potrebbe obiettare che tutte queste prospettive non possono stare insieme senza che molti aspetti di esse si escludano a vicenda. In parte è certamente così e, come ho del resto scritto qualche volta, Hegel, Husserl, Whitehead si correggono, ai miei occhi, vicendevolmente su molti punti. Ma in generale le cose non stanno così, e io vedo molta più unità e continuità tra questi autori, e tra i problemi della filosofia contemporanea, di quanto le polemiche culturali, peraltro anche utili e inevitabili, volta a volta non suggeriscano. Non si tratta di abbozzare sintesi generiche dove la superficialità è il prezzo dell'accordo; si tratta anzi del contrario. Se ci fermiamo ad esempio alla parola *intuizione*, possiamo dire che Peirce contraddice Husserl; e la stessa cosa si può dire se parliamo di *evidenza*; ma se andiamo a fondo in Husserl e cerchiamo di capire che l'intuizione è una « visione di essenze », e poi che questa descrizione « statica » rimanda ad una fondazione « genetica » per cui l'essenza è un'operazione pre-categoriale e la visione è la riattivazione delle sedimentazioni, e cioè un'interpretazione intenzionale, allora i contrasti si sciolgono e gli equivoci del filosofare sulle parole (e secondo gli umori della *moda* e delle *scuole*), anziché sulle cose, si manifestano. Così è dell'*evidenza*. Se conoscenza per intuizione è quel tipo di conoscenza che è accompagnato dallo stato d'animo del minimo sforzo e della massima immediatezza, della conoscenza « a colpo d'occhio », tutto ciò è *evidenza* nel senso del « sentimento di evidenza », come diceva Peirce, e si

[4] È lo stesso problema affrontato da Husserl in *Ideen II*. Per questo rapporto tra Mead e Husserl rimando al mio saggio *Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di « Idee »*, in « Aut Aut », n. 105-6, 1968.

tratta di un mero fatto psicologico. Ma se l'evidenza è la *presenza*, è la prima categoria, la « primalità » nel senso stesso di Peirce, allora tale evidenza è di fatto il punto di partenza logico, e insieme concreto, del filosofare, e non ce n'è un altro; è la partenza dal presente, dal « così come mi trovo », dal « qualcosa si dà », dal « nulla è rifiutato a priori », che è quanto scrivevo nel mio libro sulla fenomenologia come scienza e che è quanto, come si potrà vedere qui, lo stesso Peirce sostiene.

Questo non è che un esempio, e l'esempio non esclude, naturalmente, che molti aspetti, che in un autore sono preminenti, non debbano alla fine esser lasciati cadere come inconsistenti, e viceversa per aspetti solo marginali che la forza delle cose mette in piena luce. Ma la problematica che qui mi sono sforzato di indicare succintamente è certo il risultato, o un risultato, degli indirizzi che ho nominato prima, e, s'intende, di altri ancora dei quali ho personalmente minor conoscenza. Che tale prospettiva sia oggi importante è, mi pare, indiscutibile. Siamo forse vicini, come mai prima, al superamento effettivo dell'*impasse* cartesiana. Questo è un modo ristretto e banale di esprimere la cosa, ma non credo sia difficile per nessuno misurarne le conseguenze. Quella fondazione delle scienze umane, già sognata da Hobbes e da Hume, da Hegel e da Husserl, da Dilthey e da Cassirer, da Feuerbach e da Marx, e da quanti altri ancora?, è forse il frutto che matura sull'albero squassato e moribondo delle nostre società politiche, della falsa coscienza delle nostre istituzioni, della nostra intersoggettività malata, del nostro spirito oggettivo pietrificato ed estraniato.

Ma una cosa è certa: questo frutto, se maturerà, non potrà più essere soltanto *europeo*; l'« intellettualismo » dell'Occidente è al tramonto, e questo è un fatto che, a mio avviso, il pragmatismo americano, diversamente per esempio da Whitehead e da Cassirer, non è stato capace di vedere: Peirce annunziava la razionalità in cammino, l'evoluzione dell'universo del significato, negli stessi anni in cui gli Stati Uniti sterminavano gli indiani e iniziavano una politica di imperialismo sul loro continente. L'anti-intellettualismo di James, come del resto quello di Bergson, è ancora, nei suoi esiti e nelle sue impostazioni, un intellettualismo mascherato e inavvertito. Se è vero che gli uomini, spinti dalle cose, dovranno diventare più *umani*, la nostra cultura dovrà abbattere, a sua volta, il muro degli ultimi pregiudizi e delle ultime sovrastrutture.

1. *Le idee evoluzionistiche pre-darwiniane in America.*

Gli anni '60 della filosofia americana del secolo scorso si aprirono all'insegna del dibattito sul darwinismo. Nel novembre del 1859, infatti, era apparso il capolavoro di Charles Darwin, *On The Origin of Species* [1]: « Fin da principio — scrive Darwin — l'opera ebbe un gran successo. Le 1250 copie della prima edizione furono vendute tutte nel primo giorno della pubblicazione, e anche le 3000 copie della seconda edizione furono esaurite rapidamente » [2]. Sul finire dello stesso anno

[1] C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859, trad. it. (sulla 6ª ed ultima ed. del 1872) *L'origine delle specie*, con *Introduzione* di G. Montalenti, Boringhieri, Torino 1959, nuova ed., ivi 1967.

[2] *The Autobiography of Charles Darwin (1809-1882). With Original Omissions Restored*, London 1958, trad. it. C. DARWIN, *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Torino 1962, p. 104. A proposito di questo straordinario successo Darwin osserva, alle pp. 105-6: « È stato detto spesso che il successo dell'*Origine* ha dimostrato che " l'argomento era nell'aria " o che " le menti erano preparate a riceverlo ". Non credo che ciò sia del tutto vero, perché di tanto in tanto cercai di capire quale fosse il pensiero di molti naturalisti sul problema, e non mi capitò mai d'incontrarne uno che mettesse in dubbio la stabilità delle specie. Perfino Lyell e Hooker, che pure mi ascoltavano con interesse, non si mostrarono mai d'accordo con le mie convinzioni. Una volta o due cercai di spiegare a persone che potevano capirmi che cosa intendevo per selezione naturale, ma non ebbi successo. Certo si è, però, che gli innumerevoli fatti bene osservati si trovavano già immagazzinati nella mente dei naturalisti, pronti ad occupare il loro giusto posto non appena fosse stata esposta una teoria sufficientemente chiara e capace di accoglierli. Un altro elemento di successo del libro fu la sua mole non eccessiva, e questo si deve alla comparsa del saggio di Wallace, ché altrimenti, se lo avessi pubblicato nelle proporzioni con cui avevo incominciato a scriverlo nel 1856, il libro sarebbe risultato quattro o cinque volte più ampio dell'*Origine*, e pochissimi avrebbero avuto la pazienza di leggerlo ». Il saggio al quale Darwin si riferisce è, come è noto, quello di ALFRED RUSSELL WALLACE, *On the Tendency of Varieties to depart indefinitely from the Original Type*. Wallace, naturalista

l'*Origine delle specie* cominciava a circolare anche negli Stati Uniti incontrandovi lo stesso vivace interesse sollevato in Inghilterra e poi, subito dopo, in Europa. L'autore era già noto agli scienziati americani, e anche in parte al gran pubblico, per le sue opere precedenti, come avremo modo di precisare meglio in seguito. Il botanico Asa Gray, professore ad Harvard e autentica celebrità della scienza americana, recensì autorevolmente l'*Origine delle specie* nel 1860, pochi mesi dopo la sua apparizione, dandone un giudizio cauto e criticamente circostanziato, ma nell'insieme assai favorevole. Un po' per volta l'argomento cominciò a conquistare l'attenzione dell'intero mondo culturale americano, a entrare in ogni conversazione pubblica o privata, qualificata o improvvisata, del competente come dell'uomo della strada.

È vero che le idee di Darwin impiegarono almeno vent'anni a penetrare in modo decisivo nel chiuso ambiente delle scuole, dei Colleges, delle istituzioni didattiche (e non senza ragguardevoli e perduranti eccezioni)[3], ma è anche vero che dal 1871 in avanti, anno della pubblicazione di *The Descent of Man*, intorno al ' darwinismo ' si scatenò « la tempesta popolare »[4] e la polemica più accesa.

e viaggiatore, poi membro della Royal Society dal 1893, aveva inviato tale saggio a Darwin pregandolo di un parere e, se tale parere fosse stato favorevole, di darlo in lettura a Lyell per un'eventuale pubblicazione. Darwin lesse così, con immenso stupore, la sua stessa teoria (quella alla quale stava lavorando intensamente sin dal 1838 e che dal settembre del '54 stava prendendo forma di libro) sia pure succintamente esposta e priva di tutta quella messe di osservazioni e prove che Darwin aveva via via raccolto. Fu un duro colpo, ma gli amici Lyell e Hooker, vincendo i suoi scrupoli, lo convinsero alla fine a rendere pubbliche, assieme al saggio di Wallace, le sue idee, stralci del manoscritto sul quale lavorava ed una lettera ad Asa Gray del 5 settembre 1857; così il saggio di Wallace e le testimonianze di Darwin videro insieme la luce nel 1858 sul « Journal of the Proceedings of the Linnean Society »; vero è che tali scritti, come anche Darwin ricorda, rimasero pressoché ignorati. Wallace, ben lungi dal risentirsi, come Darwin temeva, fu in seguito uno dei più convinti ammiratori di Darwin; fu lui stesso a coniare la parola *darwinismo* per indicare una teoria alla quale, sia pure più per intuizione che mediante un metodo scientificamente rigoroso e convincente, era pervenuto egli stesso indipendentemente da qualsiasi altro. Per il problema del *clima* che accompagnò l'uscita dell'*Origine* e delle ragioni del suo successo cfr. anche la nota 17. Per ulteriori notizie sul Wallace rimando alla Nota bibliografica al termine del presente volume.

[3] Cfr. J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, New York 1952, trad. it. *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957, p. 182.

[4] C. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1871. Per la « tempesta popolare » cfr. H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, New York 1946, trad. it. *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963, p. 373.

Varie ragioni spiegano sia la rapida diffusione che la tempestosa accoglienza di questi libri, ragioni che hanno qualche fondamentale tratto comune con l'analogo atteggiamento del pubblico colto europeo, ma anche motivazioni proprie di natura schiettamente *americana*. Bisogna dire infatti che idee evoluzionistiche già da un secolo erano penetrate nella cultura delle colonie americane favorite, nell'interesse appassionato per i fenomeni naturali, dalla novità e vastità dei territori e dal contatto con popolazioni dai costumi cosiddetti primitivi. Caratteristico al riguardo un episodio che, nella seconda metà del XVIII secolo, chiama in causa il naturalista francese Buffon, autore dei 44 tomi della grande *Histoire naturelle générale et particulière* apparsa dal 1749 in avanti. Il celebre Buffon, dunque, aveva sostenuto, come esempio fra i tanti della influenza dell'ambiente sulla costituzione esteriore delle specie animali, che l'ambiente del Nuovo Mondo determinava uno sviluppo generalmente limitato degli animali rispetto al Vecchio Mondo; in altre parole, le specie animali del Nord America sarebbero rappresentate da esemplari più piccoli che non in Europa. Si trattava di un'affermazione azzardata, non sorretta da sufficienti prove; ma comunque, un'ipotesi marginale. Tuttavia essa suonò offensiva all'orgoglio *americano* di Thomas Jefferson il quale giunse al punto di ingaggiare dei cacciatori di bisonti che gli fornissero significativi esemplari da spedire in Francia e così far ricredere Buffon[5].

A parte l'episodio qui riportato, la tesi generale del Buffon, in polemica — come è noto — col criterio di classificazione di Linneo, dava un primo colpo di piccone alla tradizione biblica; già nel primo volume dell'opera l'autore, tracciando una « storia della terra » che avrebbe profondamente influenzato, fra gli altri, il giovane Kant e che costituisce il primo embrionale inizio della moderna geologia, ne valuta l'età intorno al centinaio di migliaia di anni, contro i seimila stabiliti dalla Bibbia. Scandalo e riprovazione di tanta audacia non potevano mancare e non mancarono: la Facoltà di Teologia della Sorbona condannò le numerose affermazioni in contrasto con la tradizione biblica e ne inviò l'elenco al Buffon che nel 1753, all'atto della pubblicazione del quarto tomo dell'opera, premetteva la seguente dichia-

[5] Cfr. Blau, *op. cit.*, p. 178.

razione: « Abbandono ciò che nel mio libro riguarda la formazione della terra e in generale tutto ciò che potrebbe essere contrario alla narrazione mosaica »[6]. Il che non impediva una nuova censura nel 1779. Per quanto concerne tuttavia l'origine delle specie e il loro carattere variabile e non fisso (la cosiddetta « ipotesi trasformista »), Buffon è parecchio incerto e vago, come ebbe a notare già lo stesso Darwin:

> Se non si considerano i cenni fatti a questo riguardo dagli scrittori classici — egli scriveva — Buffon è colui che per primo, nei tempi moderni, ha trattato l'argomento da un punto di vista scientifico. Tuttavia, poiché le sue opinioni cambiarono notevolmente in vari periodi, e poiché egli non si pose il problema delle cause e dei mezzi della trasformazione delle specie, non ritengo necessario entrare in particolari[7].

Ad onta delle sue incertezze, Buffon era destinato ad esercitare un'influenza ampia e durevole che qualche decennio più tardi trovava sbocco nella diffusione delle idee decisamente evoluzionistiche del Lamarck. Anche il ' lamarckismo ' — con le sue due fondamentali affermazioni: influenza dell'ambiente nel determinare le variazioni delle specie; ereditarietà dei caratteri acquisiti mediante il processo di evoluzione — trovò in America i propri sostenitori fra i quali emerge con particolare spicco la figura di Benjamin Rush (1745-1813) di Filadelfia, medico e professore di medicina all'Università di Pennsylvania. Nelle sue lezioni il Rush mostrava ai suoi studenti « l'influenza delle cause fisiche sulla facoltà morale », dove il termine ' morale ' è attinto dalla tradizione scozzese e intende abbracciare l'ambito della ' volontà ' e delle sue operazioni.

2. *Benjamin Rush e il lamarckismo.*

Del Rush conservano interesse le *Three Lectures upon Animal Life*[8] che contengono la sua celebre teoria dell'*eccitabilità*.

[6] Cfr. l'*Introduzione* di G. Montalenti a C. DARWIN, *L'origine delle specie*, cit., p. 11.

[7] DARWIN, *L'origine* cit., p. 67. In verità, prima del Buffon, già il Maupertuis aveva accennato, nei suoi scritti, ad un'evoluzione animale sulla base di variazioni selettive ed ereditarie.

[8] B. RUSH, *Three Lectures upon Animal Life*, Philadelphia 1791, ora in *The Selected Writings of Benjamin Rush*, a cura di D. Runes, New York 1947.

Rush distingue due facoltà del corpo umano, ed animale in genere, consistenti la prima nel ricevere impressioni dall'ambiente esterno (' sensibilità '), e la seconda nel reagire a tali stimoli (' eccitabilità '). Tra i due momenti non sussiste, tuttavia, una relazione direttamente unidirezionale; vale a dire, ad uno stimolo sensibile non corrisponde una reazione determinata e circoscritta dell'eccitabilità, ma una reazione globale dell'intero organismo. L'esempio di Rush è che una scottatura sulla punta delle dita non si localizza univocamente perché « l'intero corpo accusa il dolore e si sottrae al contatto »[9]. Rush ritenne di dover estendere tali conclusioni alla meccanica della vita in generale: la vita sarebbe « il risultato di taluni stimoli agenti sulla sensibilità e l'eccitabilità, diffuse in varia misura in tutte le parti, esterne ed interne, del corpo »[10]. Rush procedeva in tal modo ad escludere qualsiasi intervento divino sulla cosiddetta ' materia inerte ' ed allargava la sua teoria a comprendere le stesse attività mentali umane, esse pure svincolate dall'azione divina, e assimilate senz'altro all'evoluzione del meccanismo naturale: « Egli ridusse — scrive il Blau — al risultato di stimolazioni fisiche anche l'azione del cervello, ossia la capacità di pensare, che era stata tradizionalmente ritenuta un dono speciale di Dio agli uomini ».

Da tutto ciò dipende la tesi ricordata all'inizio circa « l'influenza delle cause fisiche sulla facoltà morale »: l'ambiente fisico eserciterebbe un'influenza decisiva nella fissazione di determinati costumi etici e sulla determinazione dei concetti di bene e di male, di virtuoso e vizioso. Tali concetti venivano così rescissi dalla nozione metafisico-religiosa dell'anima o della coscienza e risolti in termini di comportamento e di abiti di azione. In particolare, non interessano le opinioni umane circa la virtù e il vizio: ciò che la singola coscienza ne può pensare è irrilevante; interessano le azioni e le conseguenze pratiche socialmente apprezzabili delle stesse. Rush si orientava decisamente, in tal modo, verso un'etica utilitarista e pragmatica, a sfondo filantropico o umanitario e sulla base di un naturalismo lamarckiano tutto sommato ottimistico. Il suo sforzo consapevole mirava alla unificazione di mondo morale umano e mondo naturale con l'applicazione ad entrambi di una metodologia interpretativa che de-

[9] Cfr. BLAU, *op. cit.*, p. 81.

[10] *Ibid.*

rivava i suoi principi dalla psico-biologia sociale della scuola di Edimburgo [11], ma secondo un clima ideologico tipicamente americano, ispirato ai progetti umanitari di Benjamin Franklin. Alla base è anche, come nota il Blau, un ottimismo deistico circa il valore conoscitivo e creativo della esperienza e della ragione umane.

Per tutte queste ragioni il Rush rifiuta l'accusa di « materialismo » rivolta alle sue idee e proclama invece la « neutralità » scientifica del proprio atteggiamento: è una posizione che, come le altre fin qui ricordate, avrà in seguito ampi sviluppi, per esempio a partire da Chauncey Wright sino a James e oltre. Tale neutralismo consente a Rush una valutazione positiva, su base schiettamente pragmatica, dell'atteggiamento religioso, naturalmente a sfondo sociale:

> Le diverse religioni del mondo — egli scrive nelle *Three Lectures* già citate — grazie all'attività che esercitano sulla mente, hanno un'influenza sensibile nella vita umana. L'uomo — continua Rush — è per natura un animale religioso, così come esso è per natura un animale sociale e domestico; privarlo della fede in Dio equivarrebbe a violentare la sua natura, come chi volesse costringerlo a vivere in una cella [...]. La connessione necessaria e immutabile che intercorre tra la struttura della mente umana, e l'atto di adorare un oggetto di qualunque tipo, è stata recentemente dimostrata dagli atei europei, i quali, dopo aver respinto il vero Dio, hanno sostituito l'adorazione della natura, della fortuna e della ragione umana; e, in certi casi, lo hanno fatto con cerimonie caratterizzate dal fasto più splendido. *Le religioni sono favorevoli alla vita animale*, nella misura in cui esse elevano le capacità intellettive, e agiscono sulle passioni della speranza e dell'amore [12].

Per le stesse ragioni Rush ritiene di dover privilegiare la religione cristiana su tutte le altre per la sua capacità pragmatica di produrre gli effetti positivi testé ricordati in massimo grado: non foss'altro che per questa prova, la religione cristiana « sarebbe sufficiente a spingervi ad aver fede in essa ». In altri termini: la fede nel cristianesimo è una conseguenza pragmatica autosufficiente del suo alto potere di favorire la « vita animale ». Per questo lo stimolo religioso diffuso dal cristianesimo ha maggiori probabilità di arrivare ad educare l'uomo alle virtù sociali che non « tutti gli sforzi compiuti dalla ragione umana per mezzo della civiltà, della filosofia, della libertà e delle attività di governo », sforzi esauritisi sinora senza risultato. William James avrebbe ben potuto sottoscrivere non poche delle affermazioni qui riportate.

Benjamin Rush portò il suo ottimismo sino a proclamare entusiasticamente — e anzi a « provare » — che l'ambiente americano, meglio di ogni altro, era idoneo a favorire il progresso umano, la felicità e la prosperità sociale, valori che egli identifica con l'organizzazione democratica e repubblicana della società; e tra gli Stati americani, il Connecticut è senz'altro il più ricco di stimoli e il più favorevole al progresso (egli vi abita, infatti!). Sulla base di tale fiducia Rush immagina una necessaria riforma dell'educazione e propone nel 1786 l'istituzione di scuole pubbliche in Pennsylvania, dove già era stato il creatore e l'organizzatore della Facoltà di medicina, secondo un programma già patrocinato da Thomas Jefferson in Virginia. E anche il concetto di giustizia viene completamente rivoluzionato dal momento che, se è l'ambiente a condizionare le scelte morali degli uomini, non è più possibile parlare di responsabilità soggettiva e di colpevolezza: i luoghi di pena non rimuovono, per se stessi, le cause della criminalità; bisogna prima rimuovere le condizioni fisico-naturali avverse. Il carcere non è, non deve essere, una sorta di « vendetta sociale », ma semplicemente un luogo di rieducazione a partire dall'ambiente nel quale il periodo di detenzione deve semplicemente coincidere con il tempo necessario a promuovere l'influenza positiva determinata dall'ambiente modificato a tale scopo.

La realizzazione di tali riforme, e di altre innumerevoli, non è per il Rush che la diretta conseguenza di quei princìpi e di quei nuovi infiniti orizzonti aperti all'uomo dalla recente rivoluzione Americana, come egli scrive, princìpi e orizzonti di un felice e immancabile progresso sorretti a loro volta dal favore eccezionale dell'ambiente del Nuovo Mondo [13].

[11] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 96 sgg.
[12] Ivi, p. 97 (corsivo mio). Rush si riferisce qui ai vari culti laici e progressisti sorti nel corso della Rivoluzione francese.
[13] Cfr. BLAU, *op. cit.*, p. 85.

3. *La polemica sulle razze umane.*

Il ' lamarckismo ' ebbe parte in America anche in una discussione iniziatasi sul finire del XVIII secolo e destinata ad ampi sviluppi nel secolo successivo: la discussione relativa all'origine delle razze umane. La nascita di questo dibattito, che si sarebbe fatto assai acceso negli anni della guerra civile per ovvi motivi, può datarsi al 1787 quando il reverendo Samuel Stanhope Smith, professore di filosofia e poi presidente del College of New Jersey (Princeton), tenne un discorso alla Società filosofica americana di Filadelfia relativo alle « cause della varietà di costituzione e figura nella specie umana » [14]. Smith si riferiva alla nota tesi di Lord Kames secondo la quale le differenze razziali devono considerarsi originarie: la provvidenza divina creò sin dall'inizio varietà umane differenti in ordine alle condizioni climatiche in cui erano destinate a vivere. Smith, sulla base del Lamarck, rovesciò la tesi del Kames: erano proprio le condizioni di clima, e anche gli effetti delle diverse condizioni sociali, a spiegare l'insorgere di caratteri differenziati nella specie umana, la quale, quanto all'origine, era invece da ritenersi unica, promossa da un'unica coppia di progenitori, in accordo con la rivelazione biblica.

Una vera filosofia — afferma Smith nella conclusione della sua conferenza — si troverà sempre a coincidere con la vera teologia. Gli scrittori che, sia per la loro ignoranza della natura, sia per un pregiudizio contro la religione, tentano di negare l'unità della specie umana, non si rendono conto della confusione che contribuiscono [a creare] nell'introdurre tali princìpi. La scienza della morale diverrebbe assurda, la legge della natura e delle nazioni sarebbe annientata; non si potrebbe stabilire nessun principio generale della condotta umana, della religione, o della politica; infatti la natura umana infinitamente varia all'origine, e infinitamente mischiata per i cambiamenti del mondo, non potrebbe essere compresa in alcun sistema. Le regole che risulterebbero dallo studio della nostra natura, non si potrebbero applicare ai nativi di altri paesi che sarebbero di specie differenti; forse, non si potrebbero applicare neppure a due famiglie del nostro stesso paese, le quali potrebbero aver avuto origine da una diversa composizione di specie. Tali principi tendono a confondere la scienza e la pietà, ci lasciano nel mondo senza che sappiamo in chi possiamo confidare e quali opinioni dobbiamo formarci degli altri. La dottrina dell'unità della razza rimuove queste incertezze, rende la natura umana adatta a un sistema, mostra la potenza delle cause fisiche, e apre un campo ricco e vasto alla scienza morale.

[14] S. S. SMITH, *An Essay on Causes of the Variety of Complexion and Figure in the Human Species and Structures on Lord Kaim's Discourse, on the Original Diversity of Mankind*, Philadelphia 1787, in SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 369.

Ad alimentare la polemica intervenne anche la paleontologia, scienza che, come la geologia, era nata dallo studio dei fossili; tale studio aveva trovato in America entusiastici fautori sin dalla metà del '700 e sotto l'egida della stessa Società filosofica americana. Nel 1839, dunque, Samuel George Morton, etnologo di Filadelfia, pubblicava *Crania Americana*: l'opera voleva dimostrare che i pellerossa erano una razza assolutamente indigena e originaria, priva di rapporti con qualsiasi altra popolazione della terra; Morton estese poi ad altre razze le sue idee che furono inaspettatamente appoggiate da un celebre rappresentante dell'ortodossia, il prof. Louis Agassiz di Harvard. Lo Schneider segue dettagliatamente la polemica, testimoniata attraverso la raccolta di numerosi brani antologici, polemica che vide nel 1854 l'apparizione di un altro importante libro, *Types of Mankind*, a favore delle tesi di Morton e Agassiz; gli autori del volume, J. C. Nott e George R. Gliddon, arrivavano alla conclusione secondo la quale il *genus homo* sarebbe originariamente differenziato in specie o tipi primordiali. Il Nott giunse poi ad affermare che gli incroci fra bianchi e neri generano figli soggetti alle leggi dell'ibridismo; gli venne di rincalzo il prof. James Dwight Dana di Yale che, con esempi tratti addirittura dal regno vegetale, intese dimostrare come l'ibridismo costituisca un caso del tutto eccezionale in natura: già le piante rifiutano palesemente le mescolanze; ciò deve ritenersi a maggior ragione valido per gli uomini [15].

Non mancarono naturalmente opposizioni vivaci a questo razzismo malcelato da argomentazioni pseudoscientifiche. Già nel 1839 il reverendo James W. Alexander polemizzava con Agassiz in nome della tradizione religiosa cristiana (la natura umana del Cristo come poteva essere intesa se tale natura non è da consi-

[15] S. G. MORTON, *Crania Americana*, Philadelphia 1839; J. C. NOTT e G. R. GLIDDON, *Types of Mankind*, Philadelphia 1854; J. D. DANA, *Thoughts on Species*, in « Bibliotheca Sacra », XIV, 1857, pp. 858-74.

derarsi unitaria?); nel 1850 il medico J. Bachman di Charleston affrontava il problema da un punto di vista scientifico e successivamente, in risposta alle tesi del Nott, sosteneva il carattere prolifico e « normale » dei mulatti, i quali, oltre al resto, « sono onesti e virtuosi, e religiosamente praticanti »! Era notevole, commenta lo Schneider, l'influsso della « nevrosi della guerra civile », e i sentimenti anti-schiavisti si mescolavano alla questione. La quale venne singolarmente rinfocolata dalla apparizione di due opere europee: l'edizione americana del celebre libro del conte A. de Gobineau, *The Moral and Intellectual Diversity of Races* (1856), e finalmente il *Voyage of a Naturalist round the World* (1845) di Darwin che conquistava così, per la prima volta, l'attenzione del pubblico colto del Nuovo Mondo. È caratteristico che entrambe le opere venissero utilizzate come strumento polemico sia dai sostenitori dell'unicità originaria della specie umana, sia dai sostenitori della varietà originaria delle razze. La tesi reazionaria e razzista del de Gobineau, infatti, se proclamava una permanente ineguaglianza fra le razze, divise in ' superiori ' e ' inferiori ', nulla diceva di preciso circa l'origine delle loro differenziazioni; e le molte notizie scientifiche riferite dal Darwin potevano prestarsi ad interpretazioni *ideologiche* contraddittorie [16].

Le cose stavano a questo punto quando apparve, alla fine del 1859 come ci è noto, l'*Origine delle specie* che apportava, a tutta la polemica sull'evoluzionismo, una sostanziale novità: quella di intendere l'evoluzione non più all'interno di una stessa specie (la specie ' uomo ', la specie ' cavallo ', ecc.), ma addirittura tra specie diverse. Questo aspetto, come del resto la novità dell'ipotesi rispetto alle tesi lamarckiane, ipotesi suffragata e sorretta dalla paziente raccolta di innumerevoli « prove scientifiche », venne per lo più trascurato o frainteso. Ciò che invece sembrò importante fu che le argomentazioni di Darwin segnavano un punto a favore dei sostenitori dell'unicità originaria della specie umana e del suo successivo differenziarsi in

[16] C. DARWIN, *A Naturalist's Voyage round the World*, 2ª ed., London 1845 (per ulteriori informazioni bibliografiche si rinvia alla nota bibliografica al termine del presente volume); per tutta questa discussione cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 369-73; Schneider pone l'apparizione del *Voyage* nel 1855, cioè dieci anni dopo la sua comparsa in edizione separata (mentre la terza ed. è del 1860, e perciò posteriore all'*Origine delle specie*), ma egli si riferisce probabilmente alla diffusione del libro negli Stati Uniti e non all'anno esatto della sua comparsa.

ragione dell'influenza dell'ambiente e della lotta per la « sopravvivenza del più adatto ». Per queste ragioni Agassiz insorse contro l'*Origine delle specie*, mentre Asa Gray, convinto assertore dell' ' unicità ', difese l'opera di Darwin, come ci è già noto. L'equivoco di tali iniziali polemiche sul darwinismo spiega da un lato la sua ampia diffusione, contro l'opinione che lo stesso Darwin se ne veniva facendo, dall'altro il fatto che solo molto più avanti la discussione avrebbe raggiunto il vero fulcro del problema [17]:

> Soltanto a poco a poco — scrive lo Schneider — i lettori si resero conto che nel libro di Darwin c'era qualcosa di più che la discussione di una questione biologica tecnica e che non soltanto l'unità dell'uomo era in discussione, ma anche la sua creazione, e non solo la creazione, ma anche la teologia in generale [18].

L'uscita di *The Descent of Man* nel '71 tolse tutti dall'equivoco: la carica rivoluzionaria e *blasfema* del darwinismo risultò allora chiara e indiscutibile così che, mentre la polemica razziale si era andata progressivamente spegnendo, si creò un fronte comune anti-darwiniano, ricco tuttavia di infinite sfumature che andavano dal totale ripudio alla parziale accettazione di alcune tesi isolate dall'insieme della teoria. A quel punto non era più in discussione soltanto la comune natura umana presente nelle varie razze, ma anzi la natura umana in generale come qualcosa di originario, di specifico, di « quasi-divino », rispetto alla natura animale in genere. E oltre al tema della « natura umana » emergeva il tema ancor più scottante dell'origine dello spirito umano, dell'intelligenza, della coscienza, della mente; in una parola: dell'anima.

È evidente che tutto ciò era già implicito, e anzi assai più che implicito, nell'*Origine delle specie*, ma nessuno dapprima se

[17] Darwin nega, come si è visto, che all'immensa e subitanea popolarità della sua opera abbia giovato la diffusione, già pluridecennale, delle idee genericamente evoluzionistiche. Egli difende la novità e originalità del suo punto di vista, mai prima intuito se non dal Wallace. Ha ovviamente ragione circa l'originalità, senonché, almeno in America, essa venne dapprima quasi del tutto ignorata o fraintesa. E la spiegazione della fortuna del darwinismo, assurto subito a « moda culturale », è precisamente quella sin qui esposta e dal Darwin negata. Per ulteriori notizie sulla questione, anche in riferimento al *clima* americano, cfr. l'*Appendice I* all'*Autobiografia* citata.

[18] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 373.

ne accorse, ad eccezione del prof. Francis Bowen di Harvard, direttore della « The North American Review » e autore, già nel 1860, di una delle prime recensioni americane a *On the Origin of Species*.

La teoria — scriveva acutamente il Bowen —, se si accetta, dev'essere accettata nella sua totalità [...]. Darwin è tenuto a spiegare l'origine della specie umana proprio come quella del più piccolo insetto. È ciò che egli ammette, quando dice che, una volta accettato il suo sistema, ' la psicologia avrà un nuovo fondamento, cioè il principio della necessaria acquisizione di ogni potenza e capacità spirituale per gradazione ', come quando afferma che ' si farà luce sull'origine dell'uomo e della sua storia '. Egli perciò deve trovare il mezzo di superare, con gradazioni impercettibilmente fini, l'immensa frattura che ora separa l'uomo dagli animali, anche i più vicini a lui, frattura che non si manifesta soltanto nelle due forme strutturali, le quali, per quanto dissimili, si possono ancora considerare della stessa specie, ma anche fra la ragione e l'istinto, la cui differenza quasi tutti gli psicologi sono d'accordo nel dire che consiste nel genere e non nel grado. Qui certamente, come notammo al principio, è lo studioso della scienza fisica che, invece di protestare contro l'intrusione di altri, s'introduce a sua volta in un campo psicologico e metafisico, e cerca di spezzare quella divisione delle scienze che era stata stabilita in precedenza [19].

Vedremo più avanti lo sviluppo di questo grande tema che, come dice lo Schneider, « spaventò lo stesso Darwin », ma fu anche la ragione profonda dei suoi rapporti con Chauncey Wright e l'origine prima di tanta parte delle idee pragmatiche sull'intelligenza.

4. *Asa Gray e Darwin.*

La recensione di Asa Gray all'*Origine delle specie* di Darwin costituì, come si è già ricordato, la presentazione e il punto di partenza delle discussioni americane sulla originale e rivoluzionaria teoria dello scienziato inglese. Tale recensione apparve nel marzo del 1860 sull'« American Journal of Science and Arts ». Gray, professore di storia naturale e direttore dell'erbario presso

[19] F. Bowen, *Darwin on the Origin of Species*, in « North American Review », XC, 1860, pp. 501-2, cit. in Schneider, *op. cit.*, pp. 373-4.

l'Università di Harvard, godeva di una vasta fama scientifica non solo negli Stati Uniti, ma anche in Europa. Da tempo egli era in rapporto con Darwin e doveva diventare il più autorevole sostenitore dell'evoluzionismo darwiniano in America. I suoi rapporti con Darwin meritano di essere brevemente ricordati. Essi ebbero inizio nel febbraio del 1854 in occasione di una lettera scritta dal Gray al botanico inglese Joseph D. Hooker il quale la inviò poi anche a Darwin. La lettera conteneva infatti alcune considerazioni del Gray circa il problema delle specie e sulle contraddizioni cui si andava incontro nel cercarne la definizione una volta ammessa la loro immutabilità. Darwin rimase colpito e ammirato, come disse a Hooker nell'aprile del '55, dell'acume e della magistrale preparazione di Gray del quale aveva consultato, in quei mesi, il *Manual of the Botany of the Northern United States* (1848), e prese l'iniziativa di mettersi con lui in contatto epistolare per chiedergli alcune informazioni sulla flora del Nord America. « Per molti anni — scriveva Darwin — ho raccolto fatti ed esempi concernenti il fenomeno delle variazioni, e quando scopro che un'osservazione generale sembra ben sostenuta per gli animali, cerco di provarla anche per le piante » [20]. Non solo Gray rispose, dando le notizie che gli erano state richieste, ma nel settembre del 1856 pubblicava un saggio nell'« American Journal of Science and Art » sulla flora del Nord America che faceva proprie alcune osservazioni metodologiche di Darwin. Quest'ultimo, dichiarando a Gray la sua riconoscenza per esser stato citato in un così importante lavoro, cominciava a confidare al suo corrispondente i risultati dei suoi studi sull'origine delle specie cui attendeva da diversi anni.

Alla fine del '56 Gray palesava al già ricordato James Dwight Dana, professore di geologia a Yale, che uno studioso inglese stava per condurre a termine un lavoro che avrebbe rivoluzionato la teoria delle specie. Il 20 luglio 1857 Darwin confida al Gray la tesi complessiva del suo lavoro:

Devo informarvi che io sono giunto all'eterodossa conclusione che non esiste nulla di simile a specie create indipendentemente l'una dall'altra, ma che le specie sono soltanto varietà fortemente definite [...]. So che questo mi renderà male accetto [letteralmente: spregevole] ai vostri occhi.

[20] Cfr. P. F. Boller, *American Thought in Transition: the Impact of Evolutionary Naturalism*, Chicago 1969, p. 5.

Darwin, come si vede, era ben conscio delle reazioni che la sua teoria avrebbe incontrato presso gli scienziati. Ma Gray non rimase affatto scandalizzato dalle idee del collega europeo e mostrò anzi una più che amichevole disponibilità a comprenderle e a incoraggiarle, cosicché Darwin si indusse, il 7 settembre 1857, a spedire al collega ed amico il famoso sommario o estratto concernente le sue ricerche:

> Poiché mi sembrate interessato all'argomento, e poiché è per me un vantaggio *immenso* potervi scrivere e poi ascoltare, anche in breve, che cosa ne pensate, includo [...] un brevissimo estratto della mia teoria circa i mezzi mediante i quali la Natura costruisce le sue specie [21].

Il sommario comprendeva sei lunghi paragrafi nei quali era raccolta, a grandi linee, la teoria evoluzionistica (il principio delle variazioni, la lotta per la sopravvivenza, la selezione naturale).

Prima di Asa Gray solo Hooker e Charles Lyell avevano conosciuto un estratto delle teorie di Darwin nel 1844. Darwin pregò Gray di non confidare ad alcuno il contenuto dell'estratto, ma quest'ultimo, pur rispettando il desiderio dell'amico, non poté trattenersi dal riferire a Dana che ben presto si sarebbe verificata una ripresa della teoria evoluzionistica sotto una nuova prospettiva, tale da ovviare a molte precedenti obiezioni; essa avrebbe fornito un numero notevole e straordinario di dati, mai prima osservati.

Ma nel corso del 1858 doveva verificarsi l'incidente Wallace da noi già ricordato [22] e nel luglio dello stesso anno Darwin chiedeva ad Asa Gray la restituzione dell'estratto e il permesso di pubblicarlo onde stabilire la priorità della propria teoria evoluzionistica. Dopo la comunicazione alla Lynnean Society delle idee di Darwin e Wallace, Gray ebbe via libera per diffondere gradualmente le idee evoluzionistiche del Darwin (che nel frattempo stendeva con la maggiore rapidità possibile l'*Origine delle specie*) negli ambienti scientifici americani. Tra il dicembre del '58 e il maggio del '59, in incontri ufficiali a Cambridge e a Boston, Gray ebbe modo di presentare, nelle linee generali, le idee dell'amico, suscitando subito la reazione negativa di Louis Agassiz. Quest'ultimo si mostrava non poco preoccupato

[21] Ivi, pp. 5-6.
[22] Cfr. nota 2.

delle conseguenze filosofiche e soprattutto religiose del nuovo evoluzionismo [23], argomento nei confronti del quale lo stesso Gray non era insensibile, come si vedrà chiaramente in seguito. Il 24 novembre usciva, come sappiamo, l'*Origine delle specie*; Gray ne riceveva una copia da Darwin fra Natale e Capodanno e vi si trovava citato più volte. Scrisse all'amico di non aver mai, prima d'ora, imparato tanto da un solo libro, e si accinse a comporre la famosa e magistrale recensione più volte ricordata.

Ma nel frattempo Agassiz dava battaglia accusando pubblicamente l'evoluzionismo darwiniano di ateismo. Ciò condizionò in buona misura il lavoro del Gray che dovette impegnarsi direttamente sul terreno dei rapporti tra scienza e religione, terreno che Darwin considerava personalmente di scarso interesse. Gray curava così un'edizione americana dell'*Origine* [24] con alcuni arrangiamenti e aggiunte concordati con l'autore e nell'« Atlantic Monthly » e sul « Journal of Science » pubblicava una serie di articoli esplicativi della teoria evoluzionistica. Darwin si dichiarava entusiasta di questo lavoro, sia con lo stesso Gray, sia con Lyell, Huxley e Wallace. Ma ciò che all'inizio sembrava un accordo quasi perfetto, rivelò in seguito la presenza di una frattura destinata via via ad approfondirsi.

Si è fatto cenno agli scrupoli religiosi del Gray; uno dei suoi intenti principali, sia per intima convinzione, sia per l'influenza dell'ambiente culturale americano, fu quello di mostrare come la teoria della selezione naturale non fosse incompatibile con una visione deistica, o addirittura teistica, della natura e della vita. Nella recensione del '60 la questione è appena sfiorata: la selezione naturale non esclude la presenza di un « disegno » o di un « piano » divino operante nella natura. Ma in seguito Gray venne sempre più accentuando, e anzi accentrando, il suo interesse sul problema. Nel 1876 egli pubblica *Darwiniana* [25], una raccolta dei suoi scritti sull'evoluzionismo, e vi aggiunge un lungo capitolo intitolato *Teologia evoluzionista* che riprende a fondo il problema della compatibilità tra darwinismo

[23] Dopo la conferenza tenuta in maggio al Cambridge Scientific Club da Asa Gray, Agassiz, preso da parte il collega, « Gray — esclamò — noi dobbiamo fermare tutto questo! » (cfr. BOLLER, *op. cit.*, p. 7). Cfr. anche L. AGASSIZ, *On the Origin of Species*, in « American Journal of Science and Arts », XXX, 1860, pp. 142-54.
[24] New York 1860.
[25] A. GRAY, *Darwiniana*, New York 1876 (si tratta dei saggi apparsi in diverse riviste dal 1860 al 1875).

e religione cristiana. Nell'introduzione al volume egli si dichiara fedele adepto della chiesa presbiteriana (vi si era convertito fin dal 1835 dopo una prima fase di scetticismo radicale) e seguace del credo cosiddetto niceno. Per mentalità ed educazione, egli afferma, mi sento profondamente cristiano, anche se ciò non mi porta affatto a condividere gli eccessi di coloro che, come Agassiz, sono sempre pronti a invocare l'intervento del soprannaturale per nascondere la nostra ignoranza scientifica delle cause naturali. La Bibbia — egli continua, con un'argomentazione che potrà apparire invero un po' ingenua a chi consideri che l'interpretazione delle Sacre Scritture sostenuta dal Galilei risaliva a più di due secoli prima — non ci è stata data per erudirci in materia di scienza; l'originalità di quel libro e il suo valore stanno invece nella dichiarazione che vi è un solo Dio, creatore del cielo e della terra e di tutte le cose visibili ed invisibili; una dichiarazione che, se la scienza è incapace di confermare, è parimenti anche impotente a confutare [26].

Nel 1880 Gray pubblicava un secondo libro, *Natural Science and Religion* [27], che rielaborava una serie di lezioni tenute alla Yale Divinity School, interamente dedicate al problema dei rapporti tra darwinismo e cristianesimo. A questo punto la frattura fra Darwin e Gray si era fatta praticamente incolmabile, anche se i due uomini mantenevano vivi sia la loro amicizia che il reciproco rispetto. Non è privo di interesse accennare ai punti essenziali della garbata polemica epistolare fra i due scienziati [28]: all'identificazione del Gray tra selezione naturale e teologia e tra quest'ultima e l'intervento intelligente di Dio nella natura secondo un piano prestabilito, Darwin oppose che se le libere variazioni sono considerate come il risultato di un intervento provvidenziale divino, la teoria della selezione naturale, come supposta causa appunto di tali libere variazioni, diviene del tutto superflua. Ma Darwin, soprattutto, coglie acutamente il nodo epistemologico del problema in quanto rifiuta con energia che la teoria della selezione naturale possa considerarsi da un punto di vista teleologico: le libere variazioni sono accidentali e meccaniche; esse possono dirsi rispondenti a un fine solo quando l'uomo provoca la selezione, ad esempio di una specie animale domestica, per la propria utilità; dire poi che tali variazioni sono provocate

[26] P. F. Boller, *op. cit.*, p. 9.
[27] A. Gray, *Natural Science and Religion*, New York 1880.
[28] Per quanto segue cfr. Boller, *op. cit.*, pp. 9-11.

dalla lotta per la vita, non significa né aver scoperto la causa determinata di ciascuna di esse, causa che resta attualmente sconosciuta, né aver assegnato ad esse un fine preordinato da raggiungere. La lotta per la vita, in altre parole, agisce meccanicamente e non come un fine o causa finale imposta dall'alto alla natura. Gray ammette la differenza epistemologica tra ciò che noi possiamo constatare come « risultato finale » di un processo e ciò che invece definiamo come « causa finale » del medesimo. Ma insiste: appunto da certi risultati finali noi inferiamo la presenza di un « disegno » e « piano » della natura. Naturalmente è per noi impossibile dimostrare in modo completo ed esauriente, nei particolari come nell'insieme, la presenza di un tale disegno; ma il fatto è che « per noi un Cosmos fortuito è semplicemente inconcepibile. E l'alternativa è un Cosmos ordinato secondo un fine » [29]. Questa seconda alternativa è la più naturale per la nostra mente, così come la fede in un ordine « è la base stessa della scienza ». Se però accettiamo, né possiamo altrimenti, la fede in un *ordine*, dobbiamo poi ammetter la fede in un *Ordinatore*. E tale fede è al tempo stesso la base della religione. Cosicché il sillogismo si conclude, come il Gray voleva dimostrare, nella perfetta compatibilità, e anzi congruenza, tra scienza e religione.

A tutto ciò Darwin risponde con uno dei suoi argomenti preferiti: l'incompatibilità tra il concetto di un ordinatore intelligente e la presenza del male nel mondo [30]. Ma nell'insieme la sua risposta è moderata e prudente: sono d'accordo con voi, egli scrive, nel pensare che le mie vedute non siano necessariamente ateistiche. Per il resto egli si dichiara prevalentemente agnostico [31]. Anche a lui sembra difficile sostenere che « questo meraviglioso universo, e specialmente la natura dell'uomo » siano semplicemente il risultato di un cieco mutamento o di una forza bruta; piuttosto sembra lecito ammettere la presenza di leggi che governano il mutamento, secondo esiti ora buoni e ora cattivi per gli individui. Senonché anche questo modo di considerare le cose, se egli si pone a rifletterci a fondo, lo lascia in una confusione senza speranza e in un gran sconcerto: « un cane — egli

[29] Si veda più avanti la discussione di questa problematica in Peirce, pp. 210 sgg.
[30] Cfr. Darwin, *Autobiografia* cit., p. 72.
[31] Ma quale fosse la sua vera opinione traspare dall'*Autobiografia* cit., pp. 68-9 e 77.

dice — potrebbe altrettanto bene sforzarsi di capire la mente di Newton ». Lasciamo dunque, egli conclude, che ogni uomo speri e creda ciò che può.

In tal modo Darwin manifesta chiaramente di voler chiudere un dibattito verso il quale non mostrò, né allora né in altre occasioni, molto entusiasmo o interesse [32]. Così non aggiunse parola alle repliche del Gray tendenti a mostrare la conciliabilità del cristianesimo con la presenza del male nel mondo. I rapporti fra i due uomini si vennero facendo sempre più blandi e Asa Gray non ritenne di dover esprimere alcun parere personale su *The Descent of Man* quando il libro apparve nel 1871, in quanto — come scrisse a Darwin che chiaramente lo sollecitava per una recensione — considerava l'argomento fuori del campo della sua competenza scientifica. Gray restò nondimeno un convinto darwiniano e nell'opera dell'80 già citata (*Natural Science and Religion*), mentre ribadiva con la massima energia che le variazioni spontanee, la lotta per la sopravvivenza e la selezione naturale non erano che i mezzi dei quali il creatore si serviva per realizzare liberamente il suo « piano », accettava anche senza esitazioni la teoria darwiniana dell'origine dell'uomo: noi facciamo parte, egli scriveva, non solo della vita animale, ma di quella vegetale, e abbiamo in comune, con gli animali superiori, istinti, sentimenti e affezioni.

5. *Evoluzionismo darwiniano e calvinismo.*

Un aspetto importante delle discussioni e delle polemiche sull'evoluzionismo in genere e sul darwinismo in particolare è l'inserimento in esse di una forte componente teologico-religiosa di origine calvinista. Secondo la tesi cara allo Schneider e non poche conferme storiche, la concezione darwiniana dell'uomo e quella calvinista si trovano ad avere, contrariamente a quanto se ne potrebbe pensare a prima vista, più di un punto di contatto. Innanzi tutto la teoria darwiniana delle « variazioni spontanee », dell'insorgere improvviso, cioè, di quelle piccole differenze per le quali gli individui di una specie si allontanano insensibilmente dal modello comune e creano poco per volta delle ' varietà ' sempre più differenziate (a un certo punto così lontane da prendere appunto il nome — nelle classificazioni degli scienziati — di specie autonome), tale teoria, dunque, veniva incontro alla tesi tipicamente calvinista degli interventi provvidenziali di Dio intesi come « provvidenze speciali », iniziative particolari e imprevedibili. Nello sfondo sta la tradizionale polemica del calvinismo contro il meccanicismo illuministico, contro il newtonianesimo caro, tanto per fare un esempio, al Voltaire. Nel sistema meccanicistico della natura Dio è ridotto al rango di semplice e remoto ordinatore di un cosmo al quale, una volta dato l'avvio, più nulla occorre per procedere e conservarsi secondo fredde e ferree leggi matematiche che, come si amava dire, lo stesso Dio non avrebbe potuto voler violare. È vero che Newton ammetteva ancora la necessità di « accomodamenti », e cioè di occasionali interventi divini atti a mantenere il sistema in equilibrio, ma meno di un secolo più tardi Laplace riteneva di aver matematicamente risolto tutte, o quasi tutte, le piccole discordanze sollevando senz'altro Dio da qualsiasi incarico specifico di natura cosmologica. Un simile Dio è in realtà, se vogliamo riprendere il punto di vista del giansenista Pascal contro Cartesio, l'espressione del fondamentale agnosticismo del filosofo: parlare di Dio in questo modo, allontanandolo in tutto dal contesto dei fatti naturali e negandogli qualsiasi possibilità miracolistica, secondo Pascal equivale ad esprimere, in forma raffinata o addirittura ipocrita, il proprio sostanziale ateismo. Ora, Darwin appare subito ai calvinisti un formidabile strumento polemico nei confronti del meccanicismo illuministico, poiché suggerisce, almeno secondo i calvinisti, una concezione contingente, accidentale, spontaneistica della natura: il corso dell'evoluzione biologica non è assimilabile a leggi matematiche [33], né è riconducibile al semplice schema causa-effetto; l'effetto, si potrebbe dire, è sovrabbondante rispetto alla causa e rivela una libera natura inventiva scientificamente imprevedibile. Non resta, a questo punto, che compiere l'ultimo passo, e cioè attribuire al diretto intervento divino l'insorgere delle libere variazioni, per sostituire all'ordinato cosmo newtoniano-laplaceiano, quel cosmo per il quale la esistenza di Dio è divenuta un'« ipotesi non necessaria », una visione del mondo in cui provvidenza soprannaturale e progresso naturale si saldano e si confondono in una storia accidentata e drammatica, aperta, insicura e perciò imprevedibile.

[32] Ragioni familiari indussero sempre Darwin alla prudenza e alla riservatezza; cfr. *Autobiografia* cit., p. 77.

[33] Naturalmente non si pensa ancora al modello statistico. Cfr. più avanti, pp. 188-9.

Il che, per altro verso, conferma la tesi calvinista del carattere « trans-umano » della logica divina: Dio « sceglie » per imperscrutabili ragioni. Non a caso da Galilei a Cartesio, a Newton, logica umana e logica divina si erano presentate secondo un piano di continuità omogenea sorretto dalla fede nel valore universale e comune delle matematiche: tra l'una e l'altra logica erano da vedersi differenze di grado, e non di qualità. Ad una mentalità nutrita di questa convinzione matematica, il tema calvinista della grazia e il suo generale pessimismo metafisico-antropologico apparivano solo mostruose assurdità [34], altro che *raisons du coeur*! Ora invece il disegno darwiniano dell'evoluzione mostra, in sede biologica e su basi scientifiche, che il processo della natura — se vogliamo chiamarlo così — sceglie capricciosamente i propri ' eletti ' e i propri ' dannati ', le specie ' buone ', destinate al successo, e le specie ' malate ', destinate alla perdizione. Anche qui basterà sostituire all'espressione generica « processo naturale », il più determinato concetto di « volontà divina » per suggerire la connessione evidente tra darwinismo e calvinismo; in virtù di tale connessione quest'ultimo non appare più in contrasto, nel sostenere da un punto di vista morale la funzione della grazia e della predestinazione alla salvezza, con la logica della natura e dei fatti: ciò che appariva assurdo e mostruoso alla *raison* illuministica, ciò che appariva contraddittorio e incomprensibile alla presuntuosa teologia intellettualistica dei cattolici e dei luterani razionalisti, è la vera logica del reale, intimo ed esterno, materiale e spirituale, storico e cosmologico.

Così il calvinismo si associa a Darwin, come osserva lo Schneider, nel sostenere una comune ostilità al sentimentalismo in teologia e in natura: la lotta per la sopravvivenza, la crudeltà manifesta del piano generale della vita sul nostro pianeta, non sono che conferme materiali della tragicità spirituale dell'esistenza così come la avvertirono Agostino, Calvino e, in buona misura, anche Giansenio. Su queste basi il calvinismo può attaccare, sul suo stesso terreno, l'ottimismo sociologico spenceriano (e prima ancora comtiano), tutte quelle correnti del positivismo insomma che avevano ereditato gli ideali razionalistico-filantropici dell'utopismo illuminista: in realtà c'è una lotta per la sopravvivenza

[34] Cfr. la voce *Grazia* nel *Dictionnaire philosophique portatif*, London (in realtà Ginevra) 1764, del Voltaire.

fisica, così come c'è una lotta per la sopravvivenza morale. E l'una e l'altra rientrano negli imperscrutabili disegni divini. Il fine di questa lotta è pure affidato all'intervento diretto di Dio, alla sua libera creatività: la volontà umana con le sue « leggi scientifiche » e con le sue « provvidenze sociali » è impotente, da sola, a promuovere il bene; non c'è nessuna necessità matematica di qualsiasi ordine o grado che possa garantire il progresso, nessuna « legge evolutiva » del tipo di quella di Spencer.

Il ripudio del meccanicismo sociologico spenceriano porta a considerare il processo evolutivo, così della natura come della storia, non come la conseguenza inevitabile di una preordinata costituzione delle cose (come una sorta di « armonia prestabilita » di ispirazione leibniziana), ma come un progressivo adattarsi delle cose e un loro migliorarsi in ordine a fini che via via si rivelano e si costituiscono. In altre parole: le cose non sono già costruite da Dio per funzionare in modo idoneo (si pensi ad esempio all'ipotesi meccanicistica di Kant-Laplace, alla *Storia naturale universale e teoria dei cieli*, 1755, ma sono condotte ad acquisire l'idoneità funzionale per via di un processo selettivo, e cioè per via di interventi diretti di Dio « di tempo in tempo » [35].

L'ultimo punto sul quale la teologia calvinista ritenne di potersi accordare con l'evoluzionismo darwiniano è di particolare importanza in quanto riguarda il criterio evoluzionistico-selettivo applicato al corpo stesso dell'uomo e alle vicende legate alla sua origine. È noto che i calvinisti erano favorevoli alla tesi « traduciana » secondo la quale il peccato originale deriverebbe a tutti gli uomini in virtù di un'eredità diretta dell'anima e del corpo di Adamo. In questo trasmettersi reale della sostanza spirituale dal progenitore a tutti i discendenti, i calvinisti videro un'analogia con l'ereditarietà reale della struttura corporea sostenuta da Darwin.

Il primo a rilevare alcuni punti di contatto fra evoluzionismo darwiniano e calvinismo fu lo scozzese James McCosh che nel 1850, prima di venire in America, aveva scritto *The Method of the Divine Government Physical and Moral*, opera pubblicata a Londra e che ebbe notevole diffusione (più di dieci edizioni sia nel Vecchio che nel Nuovo Mondo) [36]. McCosh polemizzava

[35] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 404.

[36] J. McCOSH, *The Method of the Divine Government Physical and Moral*, London 1850; negli Stati Uniti McCosh pubblicò altre due opere

con l'armonia prestabilita leibniziana e sosteneva la necessità di continui interventi divini atti a modificare convenientemente le cosiddette leggi naturali. Quando, nove anni più tardi, apparve l'*Origine delle specie*, McCosh scoprì subito la possibilità di conciliare il tema della selezione naturale con quello della scelta divina.

In generale Darwin venne ben presto utilizzato, come si è detto, in opposizione all'evoluzionismo meccanicistico spenceriano. È il caso del grande botanico di Harvard Asa Gray, già da noi ricordato, il quale applicò alla stessa storia della religione il criterio selettivo: il cristianesimo sarebbe un prodotto dell'evoluzione e cioè la forma religiosa più alta e perfetta rispetto a tutte le altre che non avrebbero saputo altrettanto bene rispondere alle richieste dell'evoluzione morale dell'umanità. L'idea venne ripresa dal reverendo Theodore T. Munger [37] (che era però un unitariano e non un calvinista) il quale, mentre proclamava l'uomo forma finale della creazione, rilevava che la Bibbia è tuttora un'opera aperta, un messaggio che, intrecciandosi alle vicende della storia umana, può acquistare significati più alti e più originali in un processo all'infinito, a seconda del livello evolutivo raggiunto dalla coscienza umana. È questo tipo di processo, è questa evoluzione morale dell'uomo, il compito ancora aperto e da realizzare, essendosi concluso, con l'apparire dell'uomo, il processo evolutivo della natura. Ma il più energico assertore di un darwinismo calvinista è George Frederik Wright, professore all'Oberlin College, il quale considerava senz'altro l'opera di Darwin come « l'interpretazione calvinista della natura » [38]. Commenta lo Schneider:

> Darwin, egli affermava, ha ristabilito una vera dottrina della finalità ed ha ' preservato la storia naturale dall'influenza negativa dell'empirismo e del positivismo '. Darwin ha provato che un danno particolare in natura non è dannoso in generale. Più specificamente, Wright vedeva un'analogia fra la spiegazione data dal Darwin dell'origine del corpo umano e la teoria traduciana dei calvinisti, che spiegava l'origine di una singola anima riportandola all'anima di Adamo, da cui quella erediterebbe il peccato originale. Contro lo Spencer, egli si opponeva ad un risultato individualistico dell'evoluzione. ' Mediante l'azione della selezione naturale nella razza umana, probabilmente l'organismo sociale e politico si svilupperà a spese dell'individuo. L'individuo, come forza sociale, si avvia già a diventare un semplice rudimento. Esso corre il rischio di diventare un organo piuttosto che un essere '. Egli ci offrì una rappresentazione spaventosa della lotta per l'esistenza e concluse con questa osservazione: ' La razza ha combattuto contro la razza, e l'individuo è stato spinto a un'aspra competizione con il suo compagno. Il mistero è che le forme superiori della vita siano state preservate. Certamente, con questa teoria non si dispensa la mano della Provvidenza, ma piuttosto la si esige ' [39].

importanti: *Christianity and Positivism, a Series of Lectures to the Times on Natural Theology and Apologetics*, New York 1871; *The Religious Aspects of Evolution*, New York 1888.

[37] Cfr. TH. T. MUNGER, *Evolution and the Faith*, in « Century », XXXII, 1886; ID., *The Appeal to Life*, Boston 1891.

[38] Cfr. lo scritto, cit. dallo Schneider, *Some Analogies between Calvinism and Darwinism*, in « Bibliotheca Sacra », XXXVII, 1880, p. 76.

In tal modo il concetto di selezione naturale si assimila senz'altro al concetto di selezione soprannaturale.

Anche gli unitariani, sostenitori di una teologia protestante avversa alla definizione trinitaria di Dio che era comune sia ai protestanti ortodossi come ai cattolici [40], si avvicinarono alle posizioni evoluzionistiche, ma con palesi preferenze per lo Spencer del quale condividevano l'ottimismo morale e sociologico. Essi non potevano poi in alcun modo accordarsi con la tendenza darwiniana ad assimilare i fenomeni spirituali o coscienziali alle stesse leggi e vicende dell'evoluzione naturale. Tennero perciò un atteggiamento di sospetto nei confronti di *On The Origin of Species* e poi di aperta condanna del *The Descent of Man*.

6. *Spencer, Lamarck e Darwin.*

A complicare l'orizzonte evoluzionistico americano intervennero i rapporti, sovente ambigui e basati su generalizzazioni indebite e su fraintendimenti, tra darwiniani, lamarckiani e spenceriani. Tanto Darwin che Spencer accolsero fra le loro idee alcuni fondamentali intuizioni lamarckiane, come l'ereditarietà dei caratteri acquisiti e la « legge dell'uso e del disuso » (nell'animale l'uso continuato incrementa — o « crea » — un organo, il disuso lo atrofizza). L'uso e il disuso collegano strettamente l'animale al suo ambiente naturale secondo un processo di

[39] SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 404-5.

[40] La teologia unitariana divenne una confessione autonoma nel corso del XIX secolo in America; cfr. BLAU, *op. cit.*, p. 130.

continui adattamenti, e cioè mutamenti, che sarebbero poi trasmessi in eredità ai discendenti. Darwin inserì in parte tali idee come corollari, o come cause ulteriori e concomitanti, alla sua teoria dell'evoluzione secondo le variazioni accidentali e la legge della selezione naturale (sopravvivenza del più adatto). Il suo concetto di selezione sessuale, ad esempio, concilia le sue idee (alcuni maschi acquistano caratteri di maggiore attrazione sessuale per le femmine della specie e così prevalgono nella lotta per la vita sugli altri maschi che vedono ridotta la loro possibilità riproduttiva) con le idee lamarckiane (i caratteri acquisiti in modo fortuito dai maschi vincitori, passano per eredità ai loro discendenti e rafforzano le varietà acquisite dando origine al sorgere di nuove specie ed alla estinzione delle specie sconfitte)[41]. Peraltro, un aspetto tipico della mentalità di Darwin, e della sua onestà scientifica, è quello di considerare insufficiente, sino alla fine dei suoi giorni, la teoria della selezione naturale per la chiarificazione completa ed esauriente dei fatti ai quali egli stesso l'aveva applicata, e di giudicare altresì poco probabile, e comunque tutt'altro che provato, che tali fatti possano riunirsi sotto un'*unica* ipotesi esplicativa.

Intorno al 1880, tuttavia, lo zoologo tedesco August Weissmann realizzò un'energica opera di « purificazione » della teoria darwiniana da qualsiasi elemento lamarckiano, a cominciare dalla teoria della ereditarietà. Egli apriva così la strada alla moderna genetica. Weissmann osservò, ad esempio, che, tagliando la coda a numerose generazioni di topi, gli individui delle nuove generazioni nascevano nondimeno e immancabilmente forniti di coda; più tardi distinse le cellule genetiche (che rimangono identiche di generazione in generazione e non sono modificate dall'influenza dell'ambiente) e le cellule somatiche (che possono sì subire l'influenza dell'ambiente e modificarsi, ma le cui modificazioni non vengono ereditate). Nella misura in cui tali osservazioni erano valide, esse segnavano la fine del lamarckismo. Ma non tutti, specie in America, le considerarono valide e probanti. Charles

[41] In una lettera a Charles Lyell del 1859 Darwin peraltro afferma di non aver ricavato « né un fatto né un'idea » dall'opera di Lamarck, affermazione senz'altro eccessiva e certo dettata da ragioni contingenti (è l'anno in cui Darwin sta ultimando rapidamente l'*Origine delle specie*, subito dopo l'incidente Wallace circa la priorità e originalità della sua teoria). E poi Darwin vuol dire, probabilmente, che le idee di Lamarck, non essendo suffragate da alcuna prova consistente, erano scientificamente inutilizzabili. Cfr. *Autobiografia* cit., p. 134.

Sanders Peirce, ad esempio, mentre rivolgeva molte critiche al darwinismo e rifiutava recisamente l'evoluzionismo spenceriano, mantenne abbastanza inalterate le sue simpatie per il lamarckismo che gli sembrava maggiormente compatibile con la teoria cosmologica del *tichismo* e dell'*agapismo* da lui sostenuta. Ma il più accanito sostenitore del lamarckismo in America nella seconda metà dell'800 fu senz'altro Edward Drinker Cope (1840-1897), paleontologo dell'Università di Pennsylvania, che prese parte attiva, se pure non sempre equilibrata, alla polemica contro il Weissmann in difesa del Lamarck, alienandosi in gran parte il favore degli ambienti scientifici americani[42]. A differenza del Peirce, il Cope assimilava al lamarckismo varie tesi spenceriane, come la legge dell'evoluzione dall'omogeneo all'eterogeneo e l'idea secondo la quale mentre l'istinto della fame darebbe origine allo sviluppo dell'intelligenza, l'istinto sessuale sarebbe alla base dei rapporti sociali e morali. Peraltro il Cope era uomo di ingegno vasto e acuto e la sua « teoria genetica dell'intelligenza » (« l'intelligenza è il prodotto dell'esperienza »; lo spirito — come dice lo Schneider — è per lui un meccanismo di adattamento per cui l'organismo, in virtù di uno sforzo consapevole, riesce a sviluppare abitudini utili alla sua sopravvivenza) presenta singolari punti di contatto e di analogia con la contemporanea corrente del pragmatismo[43].

Senz'altro più ambigui e problematici risultarono però i rapporti tra evoluzionismo spenceriano e darwiniano. La diffusione in America del pensiero spenceriano non fu dapprima propizia, come molti critici vi aveva in precedenza trovato l'opera del Comte. Il positivismo veniva in generale giudicato sinonimo di materialismo e di ateismo e perciò severamente combattuto. I libri di Spencer, tuttavia, giungevano negli Stati Uniti quando già cominciava a prosperare, nei Colleges, sulle riviste, in numerose istituzioni culturali, un pensiero laico e progressista, a sua volta decisamente critico nei confronti dell'ortodossia religiosa, e soprattutto vi giungevano nel bel mezzo di un clima fortemente influenzato dall'evoluzionismo, sicché si poteva pen-

[42] Cfr. E. D. COPE, *The Origin of the Fittest*, New York 1887; ID., *The Descent of Man*, in *Evolution*, raccolta di conferenze di vari autori tenute alla Brooklyn Ethical Association, Boston 1889. Sull'importanza dell'opera del WEISSMANN in rapporto all'evoluzionismo e alla genetica cfr. F. JACOB, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris 1970; trad. it., Einaudi, Torino 1971, pp. 255-9, 262.

[43] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 388-91 e BOLLER, *op. cit.*, p. 18.

sare ad un loro rapido successo. Ma non fu così; l'agnosticismo religioso di Spencer fu sulle prime inteso come una forma di malcelato laicismo e il suo meccanicismo scientifico come un materialismo radicale. Solo più tardi si vide che Spencer, ancor meglio di Darwin, poteva assimilarsi a considerazioni cosmologiche non in contrasto con l'ortodossia religiosa e si andò alla fine ben oltre le intenzioni del filosofo, che si era sforzato di distinguere nettamente il terreno dei fatti conoscibili o fenomeni dal terreno dei fatti inconoscibili o noumeni, con ardite compromissioni tra religione e scienza.

Sin dagli anni '60, tuttavia, Spencer aveva trovato in America un ardente ammiratore in John Fiske, del quale ci dovremo occupare più a fondo nel prossimo capitolo, ma fu solo dopo il '70 e soprattutto dall'80 in avanti che Spencer cominciò a penetrare trionfalmente nella cultura americana. Nell'82 egli compì una visita negli Stati Uniti di circa due mesi ed ebbe modo di incontrare i suoi numerosi ammiratori e di procacciarsene altri. Visitò la collezione di fossili a Yale ed ebbe contatti con Asa Gray e con John Fiske a Cambridge e, naturalmente, partecipò a un gran numero di convegni scientifici e banchetti in suo onore; troppi per la sua malferma salute, come ebbe poi a rammaricarsi. Prima di ripartire, in un solenne banchetto che riuniva un gran numero di scienziati, filosofi, giuristi, religiosi, sociologi, egli venne salutato come un nuovo Aristotele e un nuovo Newton; si disse che se la sua sociologia avesse ottenuto per tempo in America la diffusione che meritava, certamente gli stati del Sud non avrebbero mai dato inizio alla guerra contro il Nord per conservare la schiavitù; si proclamò infine che, in gran parte per suo merito, la teoria dell'evoluzione da mera ipotesi era divenuta verità dimostrata [44]. Coloro che si lanciarono in siffatte dichiarazioni erano solamente i *fedelissimi*, come Fiske, Sumner e Marsh, coloro cioè che sin dagli anni 60 avevano sottoscritto il progetto della *Synthetic Philosophy* di Spencer, offrendo all'autore dei *Primi principi* un contributo pecuniario che gli permettesse di portare a termine la serie dei volumi progettati [45];

[44] Cfr. BOLLER, *op. cit.*, pp. 47-8.

[45] H. SPENCER, *First Principles. A System of Synthetic Philosophy*, London 1858, trad. it. (sulla 6ª ed.), Bocca, Torino 1901. Tra i più attivi spenceriani d'America fu senz'altro Edward L. Youmans il quale convinse William Henry Appleton a finanziare una collana scientifica dedicata all'evoluzionismo (dove apparvero opere di Spencer — gli stessi *First Principles*, New York 1886 —, Darwin, Huxley e di altri evoluzionisti) e a fondare nel 1872 la rivista « Popular Science Monthly », naturalmente secondo un indirizzo evoluzionistico. Lo Youmans ne fu il primo direttore e vi pubblicò scritti di Huxley, Asa Gray, Fiske, Wallace, John Kindall, Ernst Haeckel e di altri. È su tale rivista che Peirce pubblicò alcuni dei suoi saggi più importanti, come vedremo; ad esempio quelli del 1877-78 dai quali il pragmatismo prese l'avvio; cfr. qui pp. 188-202.

ma il loro entusiasmo era ormai condiviso da molti e anzi da moltissimi sì che Spencer poteva considerare il proprio successo negli Stati Uniti di gran lunga più vasto che non nella stessa Inghilterra.

Dove l'influenza di Spencer fu più profonda fu senza dubbio nella sociologia e nella psicologia. E ciò fu soprattutto motivo di equivoco poiché tale influenza prese spesso il nome di « darwinismo sociale ». Si impose insomma una sorta di diffusa convinzione secondo la quale Spencer non avrebbe fatto altro che applicare ai fenomeni sociali la legge darwiniana della sopravvivenza del più adatto. Evoluzionismo darwiniano ed evoluzionismo spenceriano, due indirizzi che erano sorti indipendentemente l'uno dall'altro (anche se praticamente contemporanei: i *Primi principi* di Spencer escono nel 1858 e l'*Origine delle specie* esce nel '59) [46] e che per molti motivi si trovavano su posizioni differenti o addirittura opposte, si mischiavano e si confondevano generando molti più equivoci che frutti. Vedremo che appunto a tale situazione si sforzerà di reagire Chauncey Wright, seguito anche da James specie per quanto concerne la psicologia e la filosofia sociale.

Darwin per il primo, d'altronde, aveva reagito a tali confusioni. Un passo della *Autobiografia*, pur con le cautele che un uomo allora così universalmente famoso e osannato come Spencer imponeva, mostra chiaramente quale stima Darwin facesse dei pretesi contributi scientifici dei lavori spenceriani. Scrive Darwin:

> Trovavo interessante la conversazione di Herbert Spencer, ma la persona non mi era particolarmente simpatica, e sentivo che non mi era possibile stringere con lui un'amicizia intima. Credo che fosse

[46] Spencer si avvicinò alle idee evoluzionistiche del Lamarck intorno al 1840 per il tramite dei *Principles of Geology*, London 1830-33, di LYELL (il quale peraltro tali idee criticava). Fu poi il biologo tedesco Karl Ernst von Baer, con i suoi studi sullo sviluppo dell'uovo, a suggerirgli, nel 1851, la legge generale dello sviluppo dall'omogeneo all'eterogeneo. Nel '59 quindi le idee evoluzionistiche dello Spencer erano già compiutamente delineate, indipendentemente da Darwin e secondo principi sensibilmente diversi. Su K. E. von Baer cfr. JACOB, *op. cit.*, pp. 146-7.

molto egoista. Ogni volta che leggo uno dei suoi libri provo un'ammirazione entusiastica per il suo talento eccezionale e mi son chiesto spesso se nel lontano futuro egli non entrerà a far parte del gruppo dei grandi uomini come Descartes, Leibniz, ecc., dei quali, in verità, so molto poco. Tuttavia non credo che la conoscenza delle opere di Spencer abbia avuto qualche influenza sul mio lavoro. Il metodo deduttivo con cui egli tratta ogni argomento, è assolutamente contrario alla mia mentalità. Le sue conclusioni non mi convincono mai: e ogni volta, dopo aver letto una sua discussione, mi vado ripetendo: Ecco un argomento che richiederebbe sei anni di lavoro. Le sue generalizzazioni fondamentali (che qualcuno ha ritenuto di importanza pari a quella delle leggi di Newton!) forse sono molto importanti filosoficamente, ma non sembrano utili da un punto di vista rigorosamente scientifico. Esse hanno il carattere di definizioni anziché di leggi naturali e non servono a prevedere che cosa accadrà nei vari casi particolari. Perlomeno non sono state utili a me [47].

Il Boller elenca quelle che a suo giudizio sono le ragioni dello straordinario successo di Spencer in America: innanzi tutto il suo esasperato individualismo sociologico che ben si accordava con l'ideologia politica liberale sostenuta quasi con fanatismo dalla borghesia americana del tempo; poi la sua fede nel progresso e l'apparente ottimismo delle sue teorie; quindi l'aver insistito sulla compatibilità di scienza e religione; e infine la sua esposizione di vedute filosofiche su basi scientifiche, in un periodo di grande interesse del pubblico colto per tutto ciò che aveva attinenza con le scienze, dove poi tale esposizione era condotta in un modo non troppo tecnico, alla portata anche del profano. Una combinazione perfetta, si potrebbe dire: il lettore medio americano vedeva salvaguardati, in Spencer, i propri scrupoli religiosi e nel contempo garantite *scientificamente*, e anzi giustificate, le proprie iniziative di *businessman*, che, malgrado il loro crudo e spietato egoismo, avrebbero condotto immancabilmente alla felicità sociale e alla giustizia, sia pure in un futuro lontano. Scienza e religione collaboravano così ad avvalorare e a nobilitare l'ideologia borghese trionfante, praticamente senza opposizioni, negli anni e decenni successivi alla Guerra Civile.

[47] *Autobiografia* cit., pp. 89-90.

7. *L'evoluzionismo romantico.*

In quegli anni le idee evoluzionistiche entravano in contatto, in America, anche con tradizioni diverse rispetto a quelle sin qui richiamate. In particolare è necessario almeno un rapido cenno alle correnti del romanticismo americano diffusosi, nella prima metà del XIX secolo, in naturale opposizione alla tradizione illuministica. Il romanticismo americano si ispirò soprattutto alle contemporanee correnti tedesche e inglesi, muovendo principalmente dallo studio di Schelling e Coleridge.

Da tali interessi nacque il « trascendentalismo », corrente tutt'altro che omogenea nella quale filosofia, scienza e religione si intrecciavano e si confondevano in maniera caratteristica. Basti ricordare che il termine trascendentalismo oltre e più che riferirsi alla tradizione di pensiero kantiana, intendeva esprimere il rapporto diretto dell'anima con Dio, un rapporto che doveva appunto *trascendere* sia i dati sensoriali della conoscenza (e cioè quell'empirismo e sensismo illuministici che si erano ispirati al Locke), sia i termini convenzionali della conoscenza intellettiva (e cioè, sotto il profilo teologico, i dogmi, le chiese, le sette, il clero istituzionalizzato, le stesse Sacre Scritture). Il già ricordato libero e insofferente atteggiamento degli unitariani era parte integrante del movimento: nella loro battaglia contro i ' trinitari ' (e cioè contro tutti gli altri cristiani), essi presero di mira in particolare i calvinisti in quanto assertori di un'aristocratica teoria degli ' eletti ': il rapporto diretto dell'anima con Dio non va inteso, secondo gli unitariani, come un'esperienza eccezionale e di pochi, ma come una possibilità che è di tutti e che non abbisogna del particolare gradimento o intervento divino. In tal modo gli unitariani, come osserva il Blau, contribuirono a dare grande impulso alle idee democratiche del secolo scorso.

Il tema del rapporto diretto dell'anima con Dio può tecnicamente riassumersi nel termine di ' intuizione '. Come i loro colleghi idealisti tedeschi, e sulla loro scorta, i trascendentalisti americani amavano distinguere tra la facoltà dell'intelletto (in tedesco *Verstand*, in inglese *Understanding*), quella facoltà cara agli illuministi per la produzione — ad essa attribuita — di schemi intellettivi e di termini e concetti formalmente rigorosi e di uso scientifico, e la facoltà dell'intuizione (che essi rappresentavano con la parola *Reason* pensata più o meno in analogia col termine tedesco *Vernunft*). L'intuizione (*Reason*) costi-

tuisce uno strumento superiore di conoscenza, un modo per penetrare la natura che va al di là degli schemi intellettualistici delle scienze: Schelling e Schleiermacher erano i modelli di questo nuovo stile di pensiero; non ancora Hegel [48]. Il Transcendental Club si costituì infatti a Boston nel 1836, soprattutto per opera di Frederick Henry Hedge che aveva in precedenza studiato a lungo in Germania le opere di Kant, Fichte e Schelling. Il movimento hegeliano di St. Louis, destinato ad avere così profonde ripercussioni su tutto il pensiero americano, si svilupperà oltre un decennio più tardi sino a toccare l'apice nell'ultimo quarto del secolo XIX.

Accanto a Hedge, fra i promotori del Transcendental Club di Boston, troviamo Ralph Waldo Emerson e George Ripley. Hedge patrocinò e diffuse una filosofia dello sviluppo spirituale dell'uomo culminante nella « religione dell'amore » che ricorda, per certi aspetti, lo Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica*:

> L'individuo — riferisce il Blau — si evolve di continuo passando attraverso tre regni. Il primo è il regno della natura; finché l'uomo è nella fase naturale, le sue azioni sono motivate da esigenze ed interessi del suo organismo fisico. Il secondo è il regno della morale, in cui la motivazione della condotta è costituita dalla legge del dovere. L'ultimo è il regno dello spirito; quando gli uomini hanno raggiunto questo grado di sviluppo sono mossi dall'amore [49].

Altri trascendentalisti presero altre direzioni, come Caleb Sprague Henry, professore di filosofia alla New York University, che fu traduttore e diffusore del Cousin, o come Theodore Parker, massimo interprete americano della filosofia kantiana e seguace delle idee sociali del Fourier. In generale i trascendentalisti amarono farsi sostenitori di un ottimistico evoluzionismo sociale, dando vita persino a delle comunità utopistico-filantropiche come quella di Brook Farm, sorta nel Massachusetts tra il 1841 e il 1847, quella di Fruitlands e altre [50].

La figura più rappresentativa e nota del movimento è certo quella di Emerson, uomo dotato di una notevole carica di spirito profetico-mistico. Tale spirito è in parte derivato dallo studio di Emanuel Swedenborg, il bizzarro autore degli *Arcana Coelestia* [51], dal quale il romanticismo anglo-americano aveva tratto ispirazione nel clima del generale risveglio ed interesse per i fenomeni meta-razionali e per tutto ciò che potesse in qualche modo contraddire l'arido intellettualismo della scienza meccanicistica. La concezione della natura rivela in Emerson una generica ispirazione neo-platonica: ogni evento naturale è presente dapprima nella mente di Dio sotto specie di ' Idea '; poi entra nella realtà in virtù di quella stessa mente che sta alla natura come, si potrebbe dire, la *mens super omnia* di Bruno sta alla *mens insita omnibus*, o come la *natura naturans* di Spinoza sta alla *natura naturata*. Il misticismo di Emerson inclina palesemente verso un romantico panteismo che ricorda non a caso, sebbene ad un livello di pensiero assai più modesto, lo spinozismo dei romantici tedeschi di Jena. Emerson considera la natura « un continuo circolo dell'amore divino », una manifestazione della « Mente Universale » o dell'« Anima Suprema » della quale l'uomo partecipa come centro di svolta e « via all'in su » della creazione [52]. Bastino questi pochi cenni ad indicare il modello di evoluzionismo spiritualistico cui si ispirarono le varie sfumature dell'idealismo americano.

È opportuno piuttosto ricordare ancora la figura di Henry James senior, padre di William James e del romanziere Henry junior. Anch'egli fu profondamente influenzato dallo Swedenborg al quale venne avvicinato da J. J. Garth Wilkinson, il più noto seguace inglese dell'autore degli *Arcana Coelestia* [53]. Appunto sulla base dello Swedenborg, James vuole chiarire la creazione divina a partire dal « nulla reale », affrontando il passaggio dal non-essere all'essere: poiché Dio crea dal « nulla reale », il passaggio all'« essere reale » esige una serie di gradi intermedi, ovvero un regno di « apparenze » mediane. Tale intermedio dell'apparenza è appunto la natura. Essa tende, come pure diceva

[48] Cfr. G. DELEDALLE, *Histoire de la philosophie américaine*, Paris 1954, p. 13.

[49] Cfr. F. H. HEDGE, *Ways of the Spirit and Other Essays*, Boston 1878, p. 355; Hedge parla di una « progressiva e continua incarnazione dello spirito di Dio nella vita umana » (cit. in BLAU, *op. cit.*, p. 138).

[50] BLAU, *op. cit.*, p. 141.

[51] E. SWEDENBORG, *Arcana Coelestia, quae in scriptura sacra seu verbo domini sunt detecta. Una cum mirabilibus, quae visa sunt in mundo spirituum et in coelo angelorum*, 8 voll., London 1749-58. È noto che KANT dedicò allo Swedenborg il saggio *I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, Königsberg 1766.

[52] Cfr. R. W. EMERSON, *Nature*, Cambridge (Mass.) 1836, nuova ed. a cura di J. L. Blau, New York 1948, p. 15.

[53] Cfr. R. B. PERRY, *The Thought and Character of William James*, Boston 1936, I, p. 26.

lo Schelling, allo spirito ovvero all'ordine morale. L'ordine morale, il regno dello spirito, compaiono con il sorgere della società umana: essa è l'alba dell'« essere reale » e l'inizio del processo di redenzione e di ritorno a Dio del quale l'uomo è veicolo e protagonista. Tutta questa dialettica cosmica dal nulla all'essere reale, tutta questa dialettica della ' caduta ' e del ' ritorno ' quale si trova anche nella teosofia dell'ultimo Schelling, non avviene d'altra parte al di fuori dell'essere di Dio, ma anzi al suo interno. Dio e questo processo evolutivo dalla natura all'uomo sociale si identificano: Dio *è* questo stesso processo, di *mimesi* e insieme di *metessi*, come avrebbe detto Gioberti.

Come il Parker, James senior era un assiduo studioso del Fourier: perfezione morale dell'uomo, compimento del divino processo cosmico e democrazia facevano nella sua mente tutt'uno, con punte di ribellismo e di individualismo anarchico che avvicinano James alla figura eccezionale di Henry David Thoreau, l'autore del *Saggio sulla disubbidienza civile* [54], l'uomo che nel 1848, essendosi rifiutato di pagare le tasse al governo, andò in carcere per manifestare la sua riprovazione della politica imperialistica americana nei confronti del Messico.

8. *Scienza, evoluzione e teologia.*

Per comprendere come tutte le svariate tendenze sin qui ricordate, il positivismo sociologico, il positivismo evoluzionistico, il romanticismo, l'idealismo, le molteplici correnti teologico-religiose, potessero confluire e confondersi le une con le altre secondo proporzioni e toni che erano affidati alla occasionale formazione e al carattere della personalità dei singoli intellettuali americani, bisogna ricordare che la filosofia, prima della seconda metà dell'ottocento, non era considerata in America come una disciplina autonoma, né come tale era insegnata nei Colleges. Il pensiero filosofico, osserva lo Schneider, era stato un elemento integrante dei principali sistemi teologici, politici ed economici, mentre si sentiva scarsamente l'esigenza di una filosofia come disciplina indipendente [55]. Da ciò quell'eclettismo che

[54] H. D. THOREAU, *Civil Disobedience*, 1848, poi in *Miscellanies*, Cambridge 1893. Come è noto, il Mahatma Gandhi si ispirò, tra gli altri, a questo scritto nella predicazione di una rivoluzione non violenta al suo popolo impegnato nella lotta di liberazione dal dominio britannico.

[55] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 457.

costituisce tanto il limite quanto la ricchezza dei primi movimenti americani a sfondo filosofico.

Fu la conoscenza delle scuole idealistiche tedesche a fornire il modello per un'organizzazione sistematica del pensiero scientifico-speculativo, delle cosiddette discipline teoretiche, e del loro insegnamento nei Colleges. G. Stanley Hall, uno dei tanti che prima e soprattutto dopo la Guerra Civile si recarono a studiare in Germania, tracciò nel 1879 un'acuta analisi della situazione degli studi accademici americani, analisi opportunamente riferita dallo Schneider; scrive Stanley Hall:

> Vi sono meno di una dozzina di *colleges* o università negli Stati Uniti in cui il pensiero metafisico è interamente libero da riferimenti a formule teologiche. Molti insegnanti di filosofia non hanno altra formazione che quella ricevuta nei seminari teologici, e i loro scolari hanno maggior familiarità con gli aspetti tipici e la differenza della teologia di Parks, Fairchilds, Hodges e simili, che con Platone, Leibniz o Kant. Molti di questi *colleges* furono creati con fondi offerti durante periodi di risveglio religioso, e sono ora mantenuti con difficoltà come posti religiosi avanzati per mezzo di appelli dal pulpito e dalla stampa settaria. La natura dell'istruzione filosofica è determinata dalle convinzioni dei fondatori e degli amministratori, mentre i professori sono quasi del tutto privi d'indipendenza o d'iniziativa nelle questioni di pensiero speculativo. Alcuni di questi professori di filosofia sono discepoli di Hopkins, Hickok, Wayland, Upham, Haven. Nella maggior parte, essi hanno esteso il loro orizzonte filosofico fino al Read, allo Stewart, all'Hamilton [56].

Si può capire quale ventata di rinnovamento potesse costituire, per la cultura accademica americana, il diffondersi del pensiero idealistico e poi, quasi contemporaneamente, il diffondersi delle varie correnti del positivismo sino a Darwin. Tra le opere che impressionarono maggiormente gli intellettuali americani indirizzandoli ad una visione sistematica dei problemi scientifici, filosofici e religiosi, due meritano particolare rilievo. La prima è dovuta ad un emigrato tedesco, fuggito a sedici anni dalla Germania con la famiglia per motivi politici: Johann Bernhard Stallo. Professore al St. John College (New York), Stallo espose, nei suoi *General Principles of the Philosophy of*

[56] G. STANLEY HALL, *Philosophy in the United States*, in « Mind », IV, 1879, p. 90, cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 458-9.

Nature [57], la *Naturphilosophie* dell'idealismo tedesco da Goethe a Schelling, a Oken discepolo di Schelling, a Hegel. L'opera ebbe grande influenza anche presso gli scienziati. Tra l'altro, dopo il fallimento della rivoluzione liberale del '48 in Europa, numerosi furono gli intellettuali costretti a riparare in America; tra essi si può ricordare anche Paul Carus che contribuì a sua volta a diffondere la filosofia della natura dell'idealismo e fu più tardi l'iniziatore di due periodici che davano grande spazio ai dibattiti filosofici, « The Open Court » e « The Monist ». La seconda delle due opere cui ci si riferiva è *Kosmos* di Friedrich Alexander von Humboldt, pubblicata dal 1845 al '62; si tratta del celebre compendio scientifico che, dopo essersi ampiamente imposto in Europa, doveva ispirare in America un gran numero di filosofie cosmico-scientifiche dalle grandiose ambizioni sistematiche [58].

La diffusione della *Naturphilosophie* tedesca indirizzò non pochi scienziati americani alla sistemazione « cosmologica » delle proprie idee, sistemazioni nelle quali evoluzionismo scientifico ed evoluzionismo filosofico-religioso si confondevano e si sorreggevano a vicenda. Tra i primi è certo da ricordare Alexander Winchell, professore di geologia e di zoologia all'Università di Syracuse, della quale divenne in seguito rettore. Sulla base del Lyell e della moderna geologia Winchell era già pervenuto ad un personale evoluzionismo prima della apparizione della *Origine delle specie* di Darwin; fu perciò favorevole al darwinismo che tuttavia intese conciliare con le proprie convinzioni teologiche e con il « trascendentalismo » filosofico del quale egli era assertore. L'evoluzione rappresentò ai suoi occhi una sorta di grande storia romantica del cosmo, storia retta da un'Intelligenza o Volontà Universale che trova nell'uomo il suo sbocco naturale e il suo fine ultimo. In ciò Winchell si avvicina alle idee di Asa Gray e di Theodor T. Munger (da noi già ricordati) nel proclamare l'uomo « forma finale della creazione » e ultimo livello dell'evoluzione naturale al di là del quale, come sosteneva

[57] J. B. STALLO, *General Principles of the Philosophy of Nature*, New York 1848; ma in una serie di articoli apparsi nel 1873-74 nel « Popular Science Monthly » e nel successivo volume *The Concepts and Theories of Modern Physics*, New York 1882, Stallo abbandonò le premesse idealistiche del suo pensiero; cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 356. Ulteriori notizie nella Nota bibliografica al termine di questo libro.

[58] A. VON HUMBOLDT, *Kosmos. Entwurf einer phisischen Weltbeschreibung*, 5 voll., Stuttgart und Tübingen 1845-62.

Munger, è ormai possibile solo un'evoluzione morale e sociale. Winchell si avvale, in questo caso, di un particolare argomento scientifico, riferito dallo Schneider:

> L'uomo, primo e solo, assunse un atteggiamento perpendicolare, e volse il proprio volto verso il cielo, e parlò con l'Essere che lo aveva formato [...]. È evidente che nessun nuovo progresso può essere fatto in questa direzione. L'elevamento della spina dorsale ha raggiunto un limite matematico; si è attinta la consumazione dell'esaltazione organica. Queste varie considerazioni concorrono a giustificare l'assunzione che l'Autore della Natura consideri completato il suo lavoro [59].

Più tardi tuttavia si ricredette, sostenendo la possibilità di un'evoluzione biologica al di là dell'uomo e anzi dello stesso sistema solare del quale preconizzava l'inevitabile morte. Si avvicinò così all'idea, di origine orientale e poi neo-platonica, di una successione di cicli cosmici dell'evoluzione, e chiamò tali cicli « idee dominanti » che si succedono « nella mente di Dio ». Proprio il platonismo idealistico del quale si proclamava seguace impedì d'altronde al Winchell di condividere l'idea di un'evoluzione psichica dell'uomo sulla base del darwinismo, quell'idea che, sviluppata da Chauncey Wright, doveva dare origine al pragmatismo.

Un altro tipico esponente dell'« idealismo evoluzionistico », come egli stesso lo definiva, fu Joseph Le Conte, allievo di Agassiz e di Asa Gray. Dapprima, d'accordo con Agassiz, rifiutò l'evoluzionismo darwiniano; poi vi si convertì proclamandolo come la legge rigorosamente scientifica della « causalità nel tempo », come la gravitazione è la legge della causalità nello spazio [60]. È interessante ricordare che Le Conte fu maestro di Josiah Royce, il massimo esponente dell'idealismo americano.

L'idea di un'evoluzione psichica nell'uomo, e, prima ancora che nell'uomo, nelle specie animali fu invece sostenuta dal già ricordato Edward Drinker Cope, professore di paleontologia alla Pennsylvania University. Malgrado il Cope si attenesse ancora,

[59] A. WINCHELL, *Sketches of Creation*, New York 1870, pp. 378-9, cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 381.

[60] J. LE CONTE, *Evolution: Its Nature, Its Evidence, and Its Relation to Religious Thought*, New York 1892, pp. 65-6, cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 385. Di Le Conte cfr. anche il saggio *Evolution in Relation to Materialism*, in « Princeton Review », LVII, 1881, pp. 149-74.

come si disse, al modello lamarckiano per quanto concerne l'ereditarietà biologica e sostenesse l'idea dello sviluppo psichico sulla base della legge spenceriana «dall'omogeneo all'eterogeneo», legge parecchio svalutata sia dagli scienziati che dai filosofi, nondimeno egli è il maggior precursore della psicologia di James (e anche della psico-zoologia di Chauncey Wright), sia nel suo rifiuto del parallelismo psico-fisico allora in voga in Europa, sia nel considerare l'intelligenza come il prodotto dell'esperienza, e la coscienza un meccanismo di adattamento utile alla sopravvivenza dell'organismo. Questa « interpretazione funzionale della coscienza », come la definisce lo Schneider, sarà il tema dominante non solo in James, ma, possiamo aggiungere, anche in Dewey e in Mead. Su analoghe posizioni è anche il medico scozzese Edmund Montgomery, emigrato in America nel 1870. Sulla base delle sue ricerche biologiche, che influenzarono Peirce, egli cercò di descrivere il sorgere dell'esperienza cosciente e della percezione dal meccanismo inconscio della natura vivente.

Infine bisogna ricordare l'autore del fortunato libro *The Religion of Geology* [61], Edward Hitchcock, professore di storia naturale al College di Amherst, del quale divenne in seguito anche Presidente. Hitchcock è l'esponente più tipico della interpretazione religiosa del darwinismo secondo schemi ortodossi: il filosofo e il teologo, egli sostiene, devono aiutarsi a vicenda anziché cadere in inutili controversie. La Bibbia, sostiene Hitchcock, non è un libro di scienza; il suo campo è la morale e il suo linguaggio è quello comune. È solo frutto di bigotteria e di ignoranza voler frenare la scienza sulla base delle generiche e pratiche affermazioni dell'Antico Testamento; né d'altra parte le verità morali della Bibbia sono mai state rovesciate, né mai lo saranno, dalle innovazioni e dalle scoperte scientifiche:

> La grande differenza fra la Bibbia e tutte le altre rivelazioni professate non sta nel fatto che essa abbia anticipato le scoperte scientifiche, ma nel fatto che nelle sue affermazioni non vi è niente che queste scoperte abbiano invalidato e contraddetto [62].

The Religion of Geology incontrò ampi consensi. Winchell si schierò dalla parte di Hitchcock nel sostenere che la Bibbia

[61] E. Hitchcock, *The Religion of Geology*, Boston 1851; cfr. anche, dello stesso, *Religious Truth, Illustrated from Science*, Boston 1857.
[62] E. Hitchcock, *Religious Truth* cit., p. 67, cit. in Schneider, *op. cit.*, p. 396.

non aveva rilevanza dal punto di vista della scienza. Analogo atteggiamento assunse anche il reverendo James Woodrow, zio del futuro Presidente Woodrow Wilson e professore di scienze naturali alla South Carolina University; ma quando sostenne nel 1884, in un seminario teologico a Columbia, che la Bibbia non intendeva diffondere insegnamenti scientifici e che l'evoluzione può essere intesa come una continuazione « mediata » della originaria creazione di Dio, venne immediatamente allontanato e costretto a dare le dimissioni [63].

9. *Il darwinismo sociale.*

Malgrado gli sforzi in contrario dello Huxley, il celebre apostolo inglese del darwinismo, la teoria dell'evoluzione biologica sostenuta dal Darwin venne sempre più considerata come la premessa e il fondamento della sociologia spenceriana. Tale confusione negli Stati Uniti divenne anzi generale e perdurò anche dopo le critiche di Wright e di James.

La sociologia ispirata da Spencer fu dapprima un miscuglio piuttosto approssimativo e generico di vari elementi. Tali elementi possono così succintamente elencarsi. Innanzi tutto la fede inconcussa delle classi colte americane nell'ideologia economico-politica di Adam Smith, ideologia che veniva senza residui assimilata ai principi della Dichiarazione dei diritti e della Costituzione americana. La *Wealth of Nations* è per gli americani, che nel 1876 celebravano il centenario della loro indipendenza, la Bibbia della civiltà moderna, un libro che conserverà valore in ogni tempo e in ogni paese. È caratteristico che tale ammirazione si rivolga solo con molta prudenza ai continuatori della filosofia smithiana come David Ricardo e Thomas Malthus, o come Bentham e i due Mill padre e figlio: in tutti questi autori, infatti, l'ottimismo smithiano, per una ragione o per un'altra, si trova non poco ridimensionato. Grande diffusione ha invece il libro di un economista francese come Frédéric Bastiat (tradotto nel 1850 col titolo di *Harmonies of Political Economy*) che mostrava una classica e totale fiducia nella libera iniziativa come principio e fonte di armonia sociale [64].

Tale fede liberistica degli americani usciti dalla Guerra Civile

[63] Cfr. Schneider, *op. cit.*, p. 399.
[64] Cfr. Boller, *op. cit.*, p. 71.

si trovava ribadita nella sociologia di Spencer, ostinatissimo fautore del *laissez-faire* e dell'individualismo più esasperato: che lo Stato non dovesse intervenire in alcun modo, in alcuna forma e in alcuna faccenda privata, era la salda convinzione di Spencer, degli spenceriani e di tutto il mondo della finanza, dell'industria, del potere economico [65]. La sociologia di Spencer si basava su tre massimi principi: 1) libertà totale per ciascuno di fare ciò che vuole, purché non infranga l'eguale libertà degli altri; 2) lasciare che ognuno consegua i benefici o patisca i danni che derivano naturalmente dalla sua condotta e dalla sua indole umana; 3) non interferire in alcun modo nell'evoluzione sociale che è meccanica, automatica, inevitabile. Il progresso sociale, dice Spencer, non è un accidente, ma una necessità. Qualsiasi intervento umano volto a regolare l'industria, o a proteggere il lavoro, o a favorire l'educazione e simili, è destinato solo a ritardare il progresso, in quanto tali provvidenze non farebbero altro che impedire la selezione del più adatto favorendo coloro che devono invece inevitabilmente scomparire. Chi, nella lotta sociale, non ha la forza di sopravvivere, è meglio che soccomba; è solo in virtù di questo stesso principio che la natura ha potuto evolversi fino all'uomo, e con il medesimo principio la società umana perverrà, in fine, alla perfezione. A mitigare quanto di troppo crudo emergeva da simili idee, Spencer aggiungeva una « legge della beneficenza positiva » secondo la quale ogni uomo, se vuole, può aiutare un suo simile in difficoltà, a patto che ciò, e fin tanto che ciò, non lo danneggi.

Tutti questi elementi della sociologia spenceriana, con l'uso piuttosto abile di argomentazioni pseudoscientifiche mutuate così dal darwinismo come dalla fisica (e ' fisica sociale ' sarebbe stato il termine più appropriato alla teoria di Spencer, anziché il più diffuso termine di ' darwinismo sociale '), venivano incontro ad altri elementi psicologici, religiosi e politici propri della mentalità *yankee*, nonché ai bisogni impellenti del capitalismo americano in espansione. È sin troppo facile trovare conferme, in questo periodo della storia degli Stati Uniti, alla celebre teoria di Max Weber circa le connessioni tra l'etica protestante e lo sviluppo del capitalismo, quando un grande industriale come John D. Rockefeller dichiarava:

[65] Lo Stato, secondo Spencer, deve limitarsi ad amministrare la giustizia e a difendere militarmente il paese.

Io credo che la capacità di fare denaro sia un dono di Dio. È mio dovere far denaro, e poi ancora denaro e sempre più denaro, e di usare il denaro che faccio per il bene dei miei simili, secondo i dettami della mia coscienza [66].

Lo stesso Spencer indulse, nei suoi ultimi anni, a riconoscere nella sua sociologia una componente religiosa accanto a quella che egli riteneva rigorosamente scientifica; indotto a ciò, come dice il Boller, dai suoi discepoli americani, Fiske più di tutti, che lo avevano convinto di essere, oltre al resto, anche un grande pensatore religioso. Non fu tuttavia Fiske il profeta americano della sociologia di Spencer (dalla quale infatti Fiske in molti punti dissentiva), ma William Graham Sumner, professore di scienze politico-sociali allo Yale College (i suoi furono probabilmente i primi corsi di sociologia negli Stati Uniti; Sumner leggeva e commentava l'opera *The Study of Sociology* di Spencer) [67]. Le idee di Sumner erano rigorosamente individualistiche: l'individuo lotta contro la natura per sopravvivere; e ancora l'individuo lotta contro l'individuo nella società per conseguire il proprio benessere. Queste due lotte, quella naturale e quella sociale, sono rette dalla stessa legge (la legge della sopravvivenza del più adatto): una legge che non è stata fatta dall'uomo e che l'uomo, in ogni caso, non potrà mutare. Ne deriva che la sociologia non deve far altro che impadronirsi delle leggi che regolano automaticamente l'evoluzione sociale e ad esse conformare il comportamento umano. La legge della vita esige che chi vale di più abbia di più, che chi vale meno abbia di meno, e che alcuni addirittura non abbiano nulla. Opporsi a questa legge non significa soltanto togliere agli individui il diritto alla libertà e alla proprietà, ma anche uccidere ogni incentivo al progresso, favorire la sopravvivenza del meno adatto, togliere ai migliori per dare ai peggiori, e insomma arrestare il progresso naturale della società. In una pubblica conferenza del '97, Sumner così si esprimeva:

Se noi non vogliamo la sopravvivenza del più adatto, abbiamo soltanto un'alternativa possibile, ed è la sopravvivenza del meno adatto. La prima è la legge della civilizzazione, la seconda quella dell'anti-civilizzazione. La nostra scelta è fra questi due estremi:

[66] Cfr. BOLLER, *op. cit.*, p. 56.
[67] H. SPENCER, *The Study of Sociology*, London 1873.

noi possiamo andare avanti vacillando come nel passato, ma nessuno troverà un terzo piano — come l'ideale socialista — un piano per nutrire il meno adatto e per fare avanzare nel contempo la civiltà [68].

Altra volta egli descriveva così le due alternative: libertà, ineguaglianza, sopravvivenza del più adatto; non libertà, eguaglianza, sopravvivenza del meno adatto. La prima alternativa si identifica naturalmente col progresso; la seconda col regresso sociale.

Sumner non ha il minimo dubbio che i « milionari » siano il prodotto della selezione naturale nella società, ma non per questo è un sostenitore della plutocrazia. Coerentemente con il suo modo di concepire la « libertà », avversò qualsiasi provvidenza dello Stato a favore degli industriali, a cominciare dalle leggi protezionistiche. Su qualsiasi intervento statale, del resto, per quanto circoscritto, egli vedeva una manifestazione di « socialismo ». Alla base delle sue idee è facile trovare un convinto moralismo *borghese* (la classe media americana e il « vangelo del duro lavoro », dice Boller, erano i suoi modelli, modelli che egli idealizzava a norma generale di umanità): se tutti gli uomini diverranno sobri, industriosi e prudenti — era solito affermare — la miseria scomparirà nel volgere di poche generazioni. Non per questo, tuttavia, Sumner condivideva l'ottimismo di Spencer; lo studio di Malthus l'aveva convinto, a un certo punto, che la concorrenza fra le nazioni per la conquista delle materie prime e dei mercati avrebbe fatalmente condotto a una politica militaristica, imperialistica e autoritaria. Nel prossimo futuro, insomma, quella « cooperazione antagonistica » che costituiva il suo credo sociologico, poteva esser messa a dura prova. Nella sua opera maggiore (*Folkways*, del 1906, ma concepita in gran parte nel corso di più di trent'anni di studi) [69] Sumner, pur conservando e anzi accentuando un determinismo sociale di origine spenceriana, si apriva ad uno schietto relativismo che egli ricavava dalle teorie di Darwin: i costumi umani sono relativi al tempo e al luogo, nulla è bene o male per natura, ma solo in riferimento e all'interno di una società determinata. Ed ogni popolo si costituisce, secondo le leggi dell'evoluzione, propri

[68] Cfr. R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought. 1860-1915*, Philadelphia 1944, p. 43; cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 415.

[69] W. G. SUMNER, *Folkways*, New Haven 1906, trad. it. *Costumi di Gruppo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

abiti di comportamento sociale in base all'esperienza e alle risposte dell'ambiente. Così ogni popolo è anche costretto al rischio, all'invenzione, che la lotta contro la natura e contro gli altri popoli può favorire o avversare.

Le idee di Sumner le ritroviamo in numerose figure minori di sociologi ed economisti, sovente ammorbidite da un caratteristico filantropismo sociale come in Andrew Carnegie [70]. Carnegie sostiene che la legge della competizione è l'equivalente sociale della lotta per la sopravvivenza in natura e considera l'ineguaglianza sociale, la concentrazione capitalistica e persino il protezionismo di Stato a favore dei grandi industriali e dei grandi *trusts*, elementi favorevoli ed essenziali al progresso della specie umana. Condivide, con Sumner, la convinzione che i più ricchi rappresentino il portato di una benefica selezione e impersonino perciò il frutto migliore della società; ma pretende che i ricchi investano il surplus dei loro guadagni in opere filantropiche come ospedali, biblioteche, scuole, collegi universitari e simili.

Il darwinismo sociale, e cioè la sociologia di ispirazione spenceriana, non conservò tuttavia a lungo un fronte compatto. Contrasti, differenze e polemiche sorsero sia all'interno che all'esterno del movimento evoluzionistico. All'interno si è già detto che un esponente autorevole della corrente spenceriana come Fiske dissentiva dal determinismo della fisica sociale; egli sosteneva che l'evoluzione umana « avrebbe assunto un orientamento psichico » [71], e cioè avrebbe seguito leggi proprie, diverse da quelle puramente naturali. Questo suggerimento venne elaborato con notevole acume da Lester Franck Ward, autore di due importanti opere, la *Dynamic Sociology* del 1883 e *The Psychic Factors of Civilisation* del '93 [72]. Alla base della seconda di queste due opere è, d'altra parte, anche l'influenza di James e delle sue critiche radicali allo spencerismo [73]. Ward polemizza

[70] Si veda ad es. il suo saggio più noto: *The Gospel of Wealth*, in « The North American Review », giugno 1889. Peirce non si lasciò ingannare dal filantropismo di copertura di Sumner, di Carnegie e dei loro colleghi, e definì causticamente il darwinismo sociale « *greed-philosophy* », filosofia dell'avidità.

[71] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 418; sul Fiske e sul suo evoluzionismo psichico cfr. qui, pp. 110-4.

[72] L. F. WARD, *Dynamic Sociology*, Boston 1883; ID., *The Psychic Factors of Civilisation*, Boston 1893; ulteriori notizie nella Nota bibliografica alla fine di questo volume.

[73] Cfr. qui, pp. 250-3.

con Sumner e con gli altri spenceriani per il loro assurdo immobilismo sociale; la sociologia non deve limitarsi a studiare « staticamente » i comportamenti dell'uomo sociale, ma deve soprattutto impegnarsi « dinamicamente » a modificarli. Sono queste convinzioni, intorno alle quali Ward lavorava sin dal '69, a condurlo alla *Dynamic Sociology* dell'83, che tuttavia raccolse all'inizio scarsi consensi e limitata attenzione; la seconda edizione dell'opera nel 1897 incontrò invece un ampio successo e si può dire che ispirò tutta la nuova tendenza della sociologia americana. In *The Psychic Factors of Civilisation* Ward spinge più a fondo le sue critiche alla sociologia spenceriana la cui ingenuità consiste nell'aver inteso ricalcare, sul piano della società umana, le leggi della selezione naturale, che è una selezione cieca, meccanica e persino « antieconomica » (ci sono infiniti esempi di come la natura persegua i propri scopi attraverso uno sperpero contraddittorio di mezzi). Ciò che caratterizza l'uomo, rispetto agli altri animali, è proprio la capacità di dominare, in virtù delle sue forze psichiche, l'ambiente circostante naturale; la sua evoluzione è perciò essenzialmente psichica e « artificiale ». La natura procede secondo un piano genetico-deterministico, in modo meccanico, involontario e automatico; l'uomo procede in modo « telico », ovvero secondo fini intelligenti e consapevoli che egli stesso si propone [74]. Anche nella società, perciò, l'uomo dovrà sforzarsi di controllare le forze operanti, così come ha appreso a dominare le forze della natura. Il motto della nuova sociologia non sarà dunque più *laissez-faire*, ma *faire marcher*. L'azione sociale diviene perciò un'« arte positiva » [75], un'arte che si fonda sulle strutture stesse della psichicità umana.

L'aspetto più interessante della sociologia di Lester F. Ward è appunto il suo rinvio alla psicologia come fondamento, ad una psicologia che abbandona lo schema associazionistico della tradizione empiristica (uno schema che è ancora alla base del positivismo di James e John Stuart Mill e dell'evoluzionismo spenceriano) per assumere il punto di vista dinamico ed evolutivo suggerito da Fiske ma poi sviluppato — anche in polemica col Fiske — soprattutto dal James. Ward si inserisce qui in una linea di sviluppo che ha ancora il suo punto di partenza in Darwin, nel Darwin del terzo capolavoro quale è *The Expression of the Emotions in Man and Animals* del '72, proseguito dal Fiske, e, soprattutto, dalla psicologia di Chauncey Wright (di cui ci dovremo occupare nel prossimo capitolo) e dalla psicologia di James. La psicologia di Ward pone alla base dello spirito la volontà (anziché l'intelletto associativo degli empiristi), una volontà sociale che è frutto dell'evoluzione dell'istinto animale, delle passioni e dei desideri. La volontà diviene centro motore dell'animo umano e l'intelletto ne dipende, nel senso che esso è uno strumento, un comportamento finalizzato, posto al servizio degli scopi della volontà sociale. Tali idee non sono lontane dalla teoria pragmatica dell'intelligenza, sebbene Ward, nello stabilire i rapporti tra volontà e intelletto, si fosse rifatto ad un autore per lo più estraneo ai riferimenti culturali del nascente pragmatismo, quale era lo Schopenhauer. La volontà, forza immediata, « intuitiva », « intensamente pratica », si fa, poco per volta, « previsione » e « riflessione », e diviene in tal modo il fattore psichico fondamentale della civilizzazione. Scrive Ward:

> Con la presenza dell'uomo in uno stato sociale, per quanto primitivo, si cominciò a esercitare la previsione, che è in se stessa una forma della facoltà intuitiva, e nacque l'abitudine di fare *previsioni* per il futuro. Ciò ebbe l'effetto immediato di rendere illimitate le esigenze umane, tanto che il desiderio di mezzi di sussistenza da parte dell'uomo, invece di essere periodico, divenne continuo, mentre si fece incessante l'aspirazione verso questo fine [...]. La passione e i mezzi per soddisfarla furono le condizioni dello sviluppo della società stessa, e, visti in una giusta luce, sono stati anche i fattori dominanti nella civilizzazione. Ma, a questo punto, dovendo l'uomo competere con l'uomo, sorse una lotta simile a quella del mondo animale, solo su un piano intellettuale superiore, una vera lotta per l'esistenza. In tale lotta, la forza bruta ebbe una parte sempre più piccola, e la mente ne ebbe una sempre maggiore. La bassa astuzia e la sagacità animale, benché molto importanti, furono sempre più soppiantate da manifestazioni più sottili e raffinate del medesimo principio psichico. Questo avanzamento fu notevolmente accelerato dal sorgere delle istituzioni e dallo stabilimento dei codici di condotta, necessari per la vita collettiva. I rozzi metodi animali apparvero intollerabili, e la società, per mezzo della selezione naturale se non altrimenti, se ne liberò [76].

[74] Cfr. BOLLER, *op. cit.*, p. 66.
[75] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 419.
[76] L. F. WARD, *The Psychic Factors* cit., pp. 156-7, cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 420.

Fine e scopo dell'uomo deve essere, per Ward, quello di costituire una « sociocrazia », una società retta comtianamente dagli scienziati, o più esattamente dai sociologi, che si rendano capaci di « farla marciare » in accordo con i desideri umani e con le esigenze della previsione riflessiva. La strada inaugurata da Ward sarà proseguita, nei primi anni del Novecento, da James Mark Baldwin e dalla scuola di Mead e Dewey, come avremo modo di accennare in seguito.

Naturalmente il darwinismo sociale trovò più fiere e radicali opposizioni all'esterno, da parte cioè di sociologi ed economisti che non si consideravano spenceriani. Tutta una nuova scuola di economia politica, rappresentata da giovani come Richard T. Ely, Simon Nelson Patten, John Bates Clarck, che per lo più si erano recati a studiare in Germania, e prima ancora economisti di grande valore come Francis A. Walker, venivano mettendo in luce i pregiudizi, i dogmatismi e gli errori del darwinismo sociale. A ciò si aggiungano le tempestose vicende della contesa tra capitale e Stato e tra capitale e lavoro di fine secolo, con l'intervento dei populisti, del cristianesimo sociale, dei socialisti, sino ai raggruppamenti estremi del marxismo (Daniel De Leon) e dell'anarchismo (John Most), che peraltro non conseguirono mai un peso politico apprezzabile, e avremo il quadro completo dell'atmosfera sociale negli Stati Uniti nel corso degli anni che videro la nascita del pragmatismo [77].

Resta da ricordare il nome di Lewis Henry Morgan, il cosiddetto padre dell'antropologia americana, autore di due opere di grande successo ed importanza quali *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* del 1871 e, soprattutto, *Ancient Society* del '77, libro del quale Engels diede un lusinghiero giudizio e dal quale trasse non poche ispirazioni [78]. Morgan applicò all'antropologia l'evoluzionismo di Darwin e di Spencer, e nel suo caso l'ambiguità del riferimento si tradusse in un'insolita e felice ricchezza di intuizioni e di risultati. Le sue analisi dello stato selvaggio, della barbarie e infine della società civile, i suoi studi sui costumi sessuali e sulle strutture della proprietà, non sono ancora oggi invecchiati del tutto ed ebbero comunque il merito di aprire una grande strada all'antropologia contemporanea, ben oltre le intuizioni del Comte e dei primi positivisti. Quest'ampiezza di vedute consentì al Morgan di superare anche molti pregiudizi che erano così comuni nell'età sua, come la sopravvalutazione del diritto di proprietà e l'amore per l'individualismo sfrenato; egli ipotizzava, al contrario, l'avvento di una società futura che avrebbe recuperato alcune forme delle organizzazioni sociali primitive, quali la libertà, l'eguaglianza, il superamento dell'egoismo di classe e simili; la società liberistico-capitalista sembrava al Morgan prossima alla fine a causa degli elementi di autodistruzione che essa portava nel suo stesso seno [79]. Anche da questi pochi cenni si può comprendere come e perché Lewis Henry Morgan abbia potuto suscitare l'ammirazione di Friedrich Engels e di Karl Marx.

[77] Le nuove correnti sociologiche, delle quali il Boller traccia un ampio panorama, obiettavano, ai sostenitori della tesi secondo cui i « milionari » sarebbero il frutto della selezione naturale, che, ad eguali condizioni di partenza, i « ricchi » non sarebbero necessariamente apparsi i migliori o i più « adatti » al successo sociale.

[78] L. H. MORGAN, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, New York 1871; ID., *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism, To Civilization*, New York 1877, trad. it. *La società antica*, Feltrinelli, Milano 1970.

[79] Cfr. BOLLER, *op. cit.*, p. 64.

II. Chauncey Wright e gli amici del Metaphysical Club

1. *Il luogo di nascita del pragmatismo.*

Il pragmatismo, come nome e come idea, nacque dalle conversazioni e dai rapporti di un piccolo gruppo di amici, tutti studenti e ex-studenti di Harvard, e docenti o futuri docenti per periodi più o meno lunghi, di quella università. Tali incontri si tennero a Cambridge dopo il 1870-'71 ed ebbero, per qualche tempo, carattere di continuità. Harvard era in quegli anni un centro di straordinaria vivacità culturale. Possediamo al riguardo una testimonianza autorevole, spesso citata, qual è quella di Charles Darwin: il celebre scienziato inglese dichiarò infatti che, verso il 1860, Harvard era così ricca di brillanti intelligenze che sarebbero bastate a rifornire tutte le università britanniche. Non vi è dubbio che i giovani amici di Cambridge, che si riunivano per discutere di scienza, di filosofia, di religione o di politica spesso prendendo spunto da qualche libro e articolo stampato di recente o da qualche scritto presentato per l'occasione da uno del gruppo, fossero poi nel numero delle « brillanti intelligenze » di cui parla Darwin, o eredi immediati di quelle, e tra queste anzi quelle più ricche di vivacità e di genio. Dubbi si incontrano invece nel tentar di definire la data esatta di quegli incontri (l'anno in cui ebbero inizio e la loro durata nel tempo), nonché gli argomenti culturali che ne furono oggetto.

Di quegli incontri ci ha parlato, in modo particolare, Charles Sanders Peirce, uno dei più assidui del gruppo. Le sue testimonianze, di eccezionale importanza storica, non mancano di sollevare tuttavia qualche perplessità, sia perché egli scrisse parecchi anni dopo le vicende narrate, sia per il modo in cui ne scrisse.

Fu negli anni seguenti al '70 — racconta Peirce — che un gruppo di noi giovani della cerchia di Cambridge, dandosi il nome, tra l'ironico e l'insolente, di ' club Metafisico ' — poiché l'agnosticismo era allora arrogante e guardava con superbo cipiglio qualsiasi metafisica — prese la consuetudine di incontrarsi, talvolta nel mio studio, tal altra in quello di William James.

Peirce continua ricordando gli amici più assidui del club che, oltre a lui e a James, risultano essere Chauncey Wright (« il nostro corifeo »), Oliver Wendell Holmes Jr., Joseph Warner, Nicholas St. John Green; e poi i meno assidui come John Fiske e Francis Allingwood Abbot.

È di fronte a tali amici, egli continua, che io lessi un breve saggio che esprimeva alcune delle opinioni che io avevo sostenuto tutto quel tempo sotto il nome di pragmatismo. Questo lavoro venne accolto con tale imprevisto favore che io ne venni incoraggiato, circa sei anni più tardi, e dietro l'invito del grande editore W. H. Appleton, a pubblicarlo, alquanto ampliato, nei numeri di novembre e gennaio 1877-78 del « Popular Science Monthly », non senza la più calorosa approvazione del suo direttore, lo spenceriano Edward Youmans. Il medesimo articolo apparve l'anno dopo, in redazione francese, sulla « Revue Philosophique » [1].

Quanto afferma Peirce nel brano sopra ricordato (scritto intorno al 1906), ci rimanda dunque agli anni 1871-72, il che trova conferma sia nell'opinione di Ralph Barton Perry, il ben noto studioso e biografo di James, sia nella testimonianza di Catherine Drinker Bowen, moglie di Oliver Wendell Holmes Jr [2]. Ciò che invece non trova conferma è che il gruppo degli

[1] C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.) 1965, voll. V-VI, pp. 7-8 (d'ora in poi citeremo secondo l'uso: 5.12-13, dove il primo numero indica il volume delle *Collected Papers* e i numeri successivi il capoverso). Degli articoli dei quali qui si parla, e che contengono la celebre « massima pragmatica » di Peirce, tratteremo in modo specifico nel prossimo capitolo.

[2] Cfr. PERRY, *op. cit.*, II, p. 407 e PH. P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Cambridge (Mass.) 1949, nuova ed. New York 1965, p. 249. Si tenga presente che Peirce nel '71 compì un viaggio scientifico in Europa; probabilmente gli incontri ebbero dunque inizio tra la fine del 1871 e il '72; cfr. M. G. MURPHEY, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1961, pp. 97-8 (Murphey dà per certo che gli incontri del Metaphysical Club ebbero inizio nel '71 dopo il ritorno di Peirce dalla Sicilia dove egli si era recato per conto della Geodetic Survey ad osservare un'eclissi di sole; cfr., cit. dal Murphey, S. I. BAILEY, *The History and Work of the Harvard Observatory, 1839-1927*, New York 1931, p. 125). Si veda anche la lettera al direttore del « Sun » più avanti a p. 67.

amici si fosse autonominato, più o meno scherzosamente, Club Metafisico: nessuno di loro, interrogato in proposito, ricorderà in seguito tale circostanza; né che in quegli incontri venisse mai pronunciata la parola ' pragmatismo '. È un fatto che essa non si trova nei saggi del 1877-78 ai quali, come abbiamo visto, Peirce fa riferimento. Il Wiener, peraltro, raccoglie altre tre testimonianze di Peirce sull'argomento, due lettere (la prima del 1905 alla signora Ladd-Franklin, ex-allieva di Peirce alla John Hopkins University; la seconda, senza data, al direttore del « Sun ») e un frammento scritto sul retro di una lettera datata 24 marzo 1907 [3]. La lettera alla Ladd-Franklin ricorda soprattutto i rapporti di Peirce con Chauncey Wright che il nostro dice di aver conosciuto nel 1857, intrattenendo poi con lui conversazioni e anzi dispute filosofico-scientifiche quotidiane di due o tre ore per diversi anni.

Negli anni '60 [*sic*], continua Peirce, io diedi inizio a un piccolo club chiamato il Club Metafisico. Era raro che ci fossero più di una mezza dozzina di presenti. Wright era il membro più influente, e io venivo probabilmente dopo di lui. Nicholas St.John Green era un'intelligenza di mirabile forza. C'erano allora Frank Abbot, William James e altri. Fu là che il nome e la dottrina del pragmatismo videro la luce.

E al direttore del « Sun »:

Dopo il mio ritorno [dalla Sicilia], un gruppo di noi, Chauncey Wright, Nicholas St.John Green, William James e altri, inclusi occasionalmente Francis Ellingwood Abbot e John Fiske, presero l'abitudine di incontrarsi frequentemente per discutere questioni di fondamentale interesse. Green era particolarmente influenzato dalla dottrina di Bain, e influenzò anche noi altri con quella filosofia; e finalmente chi scrive elaborò e presentò ciò che *noi* chiamammo il principio del pragmatismo [corsivo di Peirce].

Il terzo brano, che descrive il tono libero, quanto vivace e fecondo, degli incontri del piccolo club, non fornisce alcuna notizia utile salvo l'affermazione finale: « uno di noi era Chauncey Wright », che conferma la posizione preminente, di « corifeo » appunto, di quest'ultimo (l'unico qui nominato) nel gruppo.

[3] Cfr. WIENER, *op. cit.*, pp. 20-1.

Nel complesso Peirce sembra dunque piuttosto sicuro del fatto suo, anche se l'anno preciso in cui il Club Metafisico — o come lo si voglia chiamare — sarebbe sorto resta piuttosto nel vago (certamente però intorno al '71 e piuttosto dopo che prima)[4]. Ma il 10 novembre del 1900, dovendo comporre le voci di logica per il *Baldwin's Dictionary*, giunto alla lettera ' J ', aveva scritto a James: « Chi ha dato origine al termine *pragmatismo*, io o tu? Dove appare stampato per la prima volta? Che cosa intendi per esso? »[5]. James rispose con una cartolina postale il 26 novembre: « Tu hai inventato il termine pragmatismo per il quale ti diedi pieno riconoscimento in una conferenza (*lecture*) intitolata *Philosophical Conceptions and Practical Results* della quale ti inviai due copie (senza risposta) un paio d'anni fa ». Peirce aveva davvero dei dubbi, o desiderava semplicemente sondare l'opinione e la memoria di James, magari per uno scrupolo di cortesia (cosa peraltro lontana dal suo carattere)? È un fatto però che in seguito, come abbiamo anche visto, non ebbe più dubbi, tanto che nel settembre del 1904 « regalò », con magnanima ironia, il termine ' pragmatismo ' a James, a Schiller[6] e a tutti gli altri che già lo usavano, coniando per sé, per la sua filosofia, il termine ' pragmaticismo ', termine che egli giudicava « abbastanza brutto per poter stare al sicuro dai ladri di bambini »[7].

E veniamo così all'ultima testimonianza di Peirce, che è del 1908, dove egli afferma di aver cominciato a sostenere il principio del « pragmaticismo » nel 1871, in un Metaphysical Club di Cambridge, Massachusetts, inteso come una sorta di principio logico che in conversazione egli chiamava *allora* « pragmatismo ».

Naturalmente — egli continua — la dottrina non attirò a quel tempo particolare attenzione, perché ben poche persone si interessano di logica. Ma nel 1897 il professor James rimaneggiò la questione e la trasformò magicamente in una dottrina filosofica, alcune parti della quale io approvai pienamente, mentre altre più importanti considerai, e ancora considero, in contrasto con la buona logica[8].

In quest'ultima testimonianza Peirce è chiaramente influenzato dalla preoccupazione di distinguere se stesso e la propria filosofia da quella, ben altrimenti nota e universalmente diffusa, di James (si veda anche la nota 8). Su tale complessa vicenda torneremo nei prossimi capitoli, ma fin d'ora si può osservare come Peirce, spinto dal desiderio di salvaguardare la propria originalità e priorità all'interno del movimento pragmatistico, si venga facendo sempre più preciso, circostanziato e tassativo, nelle sue testimonianze, più gli anni passano e lo allontanano nel tempo dai giorni del cosiddetto Metaphysical Club. Nulla ci viene detto invece circa la conclusione cronologica di quegli incontri, ma dall'insieme delle testimonianze di Peirce si può ricavare la convinzione che gli incontri ebbero fine nel 1875,

[4] Cfr. la nota 2.

[5] 8.253.

[6] Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) è il ben noto rappresentante inglese del pragmatismo. Professore a Oxford, negli ultimi anni si recò a insegnare negli Stati Uniti. Il suo primo scritto che abbraccia la teoria del pragmatismo è: *Axioms as Postulates*, apparso nel vol. miscellaneo *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, a cura di H. Sturt, London 1902; nelle opere successive Schiller preferì definire « umanismo » la propria posizione filosofica. Per ulteriori notizie bibliografiche si rinvia alla Nota in fondo a questo libro. Il saggio *Philosophical Conceptions and Practical Results*, in cui James afferma di aver usato per la prima volta pubblicamente il termine *pragmatismo*, è analizzato più avanti, a pp. 332-5.

[7] 5.414; si tratta del saggio *What Pragmatism is*, in « The Monist », XV, 1905, pp. 161-81. In una nota al passo qui richiamato Peirce afferma di non aver mai prima usato la parola ' pragmatismo ' in lavori stampati (fatta eccezione per il *Baldwin's Dictionary*) perché il termine non gli sembrava aver ancora acquistato uno *status* filosofico abbastanza preciso. Ribadisce però di aver usato tale parola « certamente nella conversazione filosofica a partire, forse, dalla metà degli anni '70 ».

[8] 6.483. Il brano citato continua così: « Più o meno in quel tempo il professor Papini scoprì, per la delizia della scuola pragmatistica, che questa teoria era incapace di definizione razionale, il che certo l'avrebbe distinta da ogni altra dottrina in qualsivoglia ramo della scienza, sicché io venni alla conclusione che la mia povera piccola massima avrebbe dovuto venir chiamata con un altro nome; e conseguentemente, nell'aprile del 1905, la ribattezzai *Pragmaticismo*. Io non l'avevo mai prima nobilitata con un nome dei miei lavori stampati, eccetto quando, a richiesta del professor Baldwin, ne scrissi una definizione per il suo *Dictionary of Psychology and Philosophy*. Non inserii invece la parola nel *Century Dictionary*, sebbene fossi stato incaricato di comporre tutte le definizioni filosofiche di quel dizionario; perché io ho una ripugnanza forse esagerata per la *réclame* ». (Peirce dice qui di aver coniato il termine *pragmaticismo* nell'aprile del 1905, mentre noi affermammo a p. 76 che ciò avvenne nel settembre del 1904; noi ci riferivamo infatti alla data di stesura del saggio, mentre qui Peirce si richiama alla data della sua pubblicazione.) Si noti inoltre che la data riferita da Peirce circa il saggio di James che riproponeva il termine ' pragmatismo ' (1897) è erronea; ciò accadde l'anno successivo nel corso di una conferenza tenuta da James il 26 agosto alla Università di California (conferenza apparsa poco dopo come articolo). Un altro brano sulle ragioni che hanno indotto Peirce a dare un nuovo nome alla sua filosofia in 5.276-7.

anno della morte di Chauncey Wright (anche un altro membro « importante » del Club, Nicholas St. John Green, morì del resto l'anno successivo)[9].

Che cosa si può dunque desumere dall'insieme dei documenti e delle testimonianze sino ad oggi raccolte? Per brevità riassumerei in alcuni punti quelle che mi sembrano le risultanze incontrovertibili. Il primo punto è che il pragmatismo nacque come interpretazione logica di insieme, proposta da Peirce, delle discussioni tenute da un gruppo di intellettuali di Harvard — sotto l'etichetta o meno di Club Metafisico — nella prima metà degli anni '70. Il secondo, che nasce come corollario del primo, è che Peirce ebbe più di tutti (ma seguito da James molto dappresso) coscienza viva del significato storico (visto in prospettiva) di quegli incontri, laddove gli altri membri del gruppo ebbero minore consapevolezza dell'unità, o per lo meno analogia, di orientamento e di metodo che essi venivano di fatto realizzando. Tale unità è però facilmente verificabile a posteriori se si analizzano le idee dei membri del Club Metafisico, cosicché Peirce, malgrado qualche comprensibile forzatura, nell'essenziale, circa l'origine del pragmatismo, ha testimoniato il vero. Il terzo punto è che il gruppo aveva un *leader* riconosciuto in Chauncey Wright (oltre alle testimonianze di Peirce, ce ne sono al riguardo anche di James)[10], il che conduce ad un quarto punto, che vedremo approfondito fra breve, per il quale si può affermare che il pragmatismo sia nato prevalentemente dalle discussioni sull'evoluzionismo darwiniano del quale Wright fu il campione riconosciuto negli Stati Uniti, a parte l'opera, già a suo tempo illustrata, di Asa Gray[11]. Chauncey Wright è perciò l'anello indispensabile

[9] Si tenga inoltre presente che tra il 1875 e il 1876 Peirce passò lunghi periodi in Francia per conto della Geodetic Survey.

[10] Proprio questa circostanza rende tuttavia poco probabile che il gruppo degli amici di Cambridge si autodefinisse Club Metafisico con intenzioni ironiche — come dice Peirce — nei confronti degli « agnostici » dell'epoca, in quanto Chauncey Wright era certamente uno di questi. Forse su questo punto Peirce si confondeva con un Metaphysical Club che egli fondò effettivamente più tardi a Baltimora. Cfr. qui, pp. 119-20. Può essere utile un esame comparativo delle età dei membri del club: nel 1870 Wright e Green avevano 40 anni, Abbot 36, Peirce 31, Holmes 29, James e Fiske 28, Warner 22. Il gruppo era composto da tre scienziati (Wright, Peirce e James) e da quattro uomini di legge o avvocati (Green, Holmes, Fiske e Warner), più Abbot la cui formazione era prevalentemente teologica. Ciò non stupisce se si tiene presente il particolare clima della cultura filosofica americana; cfr. qui, pp. 119-20.

[11] Il pragmatismo, ha scritto Wiener, è in larga misura un'applicazione del darwinismo, anche se non è soltanto questo.

ed essenziale di una linea di sviluppo che va dall'evoluzionismo darwiniano (e dall'utilitarismo) al pragmatismo nelle sue diverse direzioni (prime fra tutte quelle di Peirce e di James).

Riassumendo l'intera questione, e pur sottolineando come vi siano dei contrasti tra la testimonianza di Peirce e di James e quella degli altri loro amici circa l'uso del termine ' pragmatismo ' già nel corso degli incontri del Club Metafisico, Wiener scrive:

> Ma, dopo tutto, che c'è in un nome? Il fatto più significativo per lo storico del pensiero è che Peirce riunì, nei suoi resoconti circa la genesi del pragmatismo, un gruppo storicamente importante di persone che effettivamente vissero nel medesimo luogo e nel medesimo tempo, si mossero nella medesima atmosfera intellettuale, e si influenzarono l'un l'altro in modi che diedero forma ed incremento a certe idee diffuse e correnti in quei giorni [...]. Peirce fu più conscio di ogni altro suo contemporaneo della importanza storica delle discussioni tenute dal suo gruppo sulle idee dominanti del tempo, in particolare sull'idea dell'evoluzione, o, più esattamente, dell'*evoluzionismo* — nome generico per indicare quella folla di generalizzazioni che invasero ogni provincia del pensiero sino alla generale accettazione della teoria darwiniana dell'evoluzione, tanto dibattuta nei due o tre decenni successivi al 1859. Molte di queste province furono rappresentate dai diversi membri del ' Club ' di Peirce. A partire dalla peculiare curvatura che ciascuno di loro diede all'idea dell'evoluzione nel suo specifico campo di lavoro, emersero brillanti varietà di pragmatismi[12].

2. *Wright. La vita e l'opera.*

La singolare e caratteristica figura di Chauncey Wright, il modo in cui essa ha influito sul corso del pensiero e la sua totale mancanza di accademismo filosofico-didattico, ha suggerito a taluni di coloro che di Wright furono amici, come ad esempio James, un qualche approssimativo parallelo addirittura con Socrate. Wright dava il meglio di sé nella conversazione, ha scritto James[13], e ciò fu indubbiamente causa anche dei suoi insuccessi ad Harvard; e inoltre si segnalava più nella critica delle posizioni altrui che non nella costruzione sistematica di

[12] WIENER, *op. cit.*, pp. 25-6.

[13] In « Nation », XXI, 1875, p. 194 (è l'*Obituary Notice* di Wright, cit. in PERRY, *op. cit.*, II, p. 718).

posizioni proprie; i suoi scritti, non certo numerosi (ma egli morì d'altronde ancora giovane), sono quasi tutti costituiti da recensioni, alle quali vanno però aggiunte — oltre a qualche articolo di rilievo — un certo numero di lettere importanti. Agnostico, o « nichilista », come diceva James, in religione, scettico in metafisica, in una sola cosa ebbe fede incrollabile, e cioè nel metodo della scienza rigorosamente concepito e condotto. Fu dunque un positivista, non v'è dubbio; ma non è con questa sbrigativa definizione che potremo rendergli giustizia né renderci conto della sua complessa personalità e dell'influenza straordinaria che egli esercitò su coloro che lo conobbero, primi fra tutti gli esponenti più importanti del pragmatismo e dell'evoluzionismo naturalistico.

Wright, un uomo la cui vita non fu certo molto fortunata, ebbe tuttavia in sorte il vantaggio di trovarsi nel posto giusto al momento giusto, e cioè al centro di quell'incontro tra darwinismo, scienza, filosofia e religione che indubbiamente costituì, in America, « il più importante movimento intellettuale dei suoi giorni » [14]. Ma ciò non fu tanto frutto del caso, quanto delle doti peculiari di Wright che fecero di lui una figura di filosofo abbastanza fuori dal comune, quale appunto le circostanze richiedevano. Può essere utile, al riguardo, il parallelo con Asa Gray (che fu pure suo maestro di botanica ad Harvard), l'altro significativo maestro del darwinismo americano. Gray era un grande scienziato e, in quanto tale, la sua difesa del darwinismo fu senza dubbio autorevole e motivata; ma si invischiò in seguito — come sappiamo — nella polemica circa i rapporti tra evoluzionismo e religione, sicché la sua opera finì per confondere ed inquinare quegli stessi principi che egli si era proposto di chiarire. La preparazione di Wright era pure scientifica, oltre che filosofica, e il suo scopo, come si è già accennato, fu di difendere la scienza (in particolare quella darwiniana), restando rigorosamente entro i confini della scienza medesima, senza indulgere a compromissioni religiose o metafisiche; eppure il suo lavoro fu eminentemente filosofico (secondo quell'atteggiamento e indirizzo che oggi si definirebbe epistemologico), senza pretendere di concorrere a contributi scientifici particolari (salvo una brillante eccezione) [15], ma senza neppure cadere in vaghe generalizzazioni pseudo-scientifiche o pseudo-filosofiche. Così quella di Wright fu una difesa filosofica dell'autonomia della scienza e in tale difesa oggi vediamo felicemente presenti le radici, e spesso più che le radici, di posizioni filosofiche future destinate a grandi sviluppi come il pragmatismo, del quale egli resta senza dubbio l'ispiratore più autorevole, o il neopositivismo del secolo successivo.

Chauncey Wright vide la luce nel 1830 a Northampton, nel Massachusetts [16]. Era di modesta famiglia: il padre faceva il droghiere e rivestiva anche la carica di vice-sceriffo. Wright mostrò ben presto una vivace attitudine agli studi [17] e si giovò a Northampton dell'aiuto di un buon insegnante, David S. Sheldon, che lo incoraggiò allo studio delle scienze e della matematica, discipline per le quali il giovane manifestava particolare predilezione. Fu Sheldon a mettergli in mano un libro, allora assai in voga, di Robert Chambers, *Vestiges of the Natural History of Creation*, libro che si sforzava di conciliare evoluzionismo (lamarckiano) e religione cristiana; una lettura che forse, come ha osservato il Madden, esercitò un'influenza decisiva sui successivi interessi di Wright [18].

Nel 1848 Chauncey Wright si recò ad Harvard ove confermò, con brillanti risultati, le sue tendenze scientifico-matematiche; nelle discipline umanistiche invece non andò al di là di un rendimento appena normale [19]. In matematica ebbe per maestro Benjamin Peirce, padre di Charles Sanders e autentica autorità in materia. Agli anni dell'università risalgono i suoi primi interessi filosofici,

[14] Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 32.
[15] Cfr. più avanti, p. 89.

[16] Per le indicazioni bibliografiche relative alla vita di Wright rimando alla Nota bibliografica in fondo al volume.
[17] Sui primi studi e sul carattere malinconico e insieme ribelle di Wright ragazzo si veda una lettera autobiografica da lui diretta a James Bradley Thayer, cit. in WIENER, *op. cit.*, p. 208 e nelle *Letters* di Chauncey Wright, a cura di J. B. Thayer, Cambridge 1878, pp. 5 sgg.
[18] Sulla possibile influenza di Chambers cfr. E. H. MADDEN, *Chauncey Wright*, New York 1964, pp. 17-8. *The Vestiges of the Natural History of the Creation* (1844) era apparsa anonima quindici anni prima dell'apparizione dell'*Origine delle specie* di Darwin, ma ne era autore lo scozzese R. Chambers il quale applicava l'ipotesi evoluzionistica ai corpi celesti, inclusa la terra; essa suscitò molta sensazione e certo preparò il clima evoluzionistico esploso poi all'apparizione della teoria di Darwin; cfr. anche F. RESTAINO, *J. S. Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 333 nota, e cfr. anche la qui citata recensione fortemente critica dei *Vestiges* e di ogni idea evoluzionistica di A. SEDGWICK, *Natural History of Creation*, in « Edinburgh Review », luglio 1845, pp. 1-85.
[19] Il giudizio di Harvard — dove Wright si laureò nel '52 — fu il seguente: « Povero nelle lingue, ma brillante in matematica, scienze naturali e filosofia ». Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 208.

destatisi improvvisi e tenaci alla lettura dei saggi di Emerson, ma sviluppatisi appieno solo più tardi, una volta terminata l'università. In filosofia Wright può definirsi senz'altro un autodidatta: egli cominciò a leggere per proprio conto Bacone, William Whewell e soprattutto William Hamilton dal quale ricevette la sua prima formazione filosofica vera e propria. Hamilton, e quindi indirettamente Kant, aiutarono Wright a chiarire, e a precisare, la sua passione per i problemi scientifico-filosofici di indole generale. Non restò tuttavia a lungo hamiltoniano, come vedremo.

Nel contempo, egli aveva trovato un'occupazione come matematico per l'ufficio di Cambridge del « Nautical Almanac »; si trattava di un lavoro redazionale piuttosto oscuro ma che presentava nondimeno qualche vantaggio: Wright escogitò un proprio originale sistema di calcolo che gli consentiva di condurre a termine in soli tre mesi di applicazione (peraltro massacrante) tutto il lavoro di un anno. Per il resto del tempo Wright, che non si fece mai una famiglia, poteva attendere ai suoi studi e alle predilette conversazioni filosofiche specie con due amici a lui molto cari, J. B. Thayer e E. W. Gurney, futuro preside di facoltà ad Harvard. Con questi due amici, anzi, e con altri ex-compagni di studio, Wright fondò un piccolo gruppo, i « Septem », che si riunì regolarmente per anni allo scopo di discutere argomenti e lavori filosofici, scientifici e politici. È in queste amichevoli riunioni che cominciò a manifestarsi quella tendenza di Wright all'alcool che doveva più tardi minare precocemente la sua salute [20]. All'uso eccessivo di alcool si aggiunse ben presto il fumo pure eccessivo e una vita senza orari e senza riguardi. Di anno in anno le difficoltà per completare il lavoro di computo per il « Nautical Almanac » in soli tre mesi si fecero quasi insormontabili. Per qualche tempo Wright insegnò anche filosofia in una scuola femminile di Cambridge che era di proprietà di Louis Agassiz, il celebre scienziato del quale Wright era stato allievo ad Harvard; ma dopo il '60, quando esplose la polemica sull'evoluzionismo darwiniano, i rapporti tra i due uomini si raffreddarono parecchio, essendo Agassiz — come sappiamo — un'accanito oppositore dello scienziato inglese e Wright un suo entusiastico fautore. A dare il colpo di grazia intervenne la disgregazione dei « Septem » i cui membri si erano o sposati o trasferiti altrove, e Wright, malfermo di salute, cadde nel 1863 in uno stato di grave prostrazione psichica. Furono due suoi amici, il già ricordato Gurney e Charles Eliot Norton (che lo ospitò in pratica nella sua casa), a trarlo fuori dal pericoloso stato di depressione.

Dal 1864 al 1869 Chauncey Wright comincia a pubblicare le sue mirabili recensioni e i suoi acuti saggi sulla « Nation » e sulla « North American Review ». Un gruppo di giovani amici gli è di nuovo intorno a rinverdire gli anni dei « Septem » e Wright passa notti intere a discutere e, senza darne l'aria, ad insegnare. Nel '69 tuttavia anche questo gruppo si sciolse; Gurney si sposò e Norton, con la moglie, si stabilì in Europa per diversi anni. Wright, di nuovo solo, privo di una casa dove potersi sentire come in famiglia, si lasciò riprendere dalle sue disordinate abitudini. Smise anche il lavoro per il « Nautical Almanac » e si lasciò andare. Si ritrovò in breve molto vicino a divenire un alcoolizzato cronico.

Furono i vecchi amici ad accorrere, ancora una volta, in suo soccorso e nel '70 Wright poteva riprendere il suo lavoro filosofico. Nello stesso anno Gurney, divenuto preside di facoltà ad Harvard, lo invitò a tenere un corso di psicologia. Cominciarono così gli ultimi cinque fecondi anni di lavoro, anche se Wright non fece buona prova, come docente universitario, e l'incarico non gli venne rinnovato. Sappiamo, da diverse testimonianze [21], che il suo modo di far lezione era piuttosto imbarazzato e oscuro: parlava con una voce monotona tenendo gli occhi fissi sulla cattedra, quasi chiusi; quest'uomo che in conversazione, nel gioco « socratico » della domanda e della risposta, sapeva entusiasmare anche i temperamenti più freddi e smaliziati, di fronte ad una classe silenziosa di estranei perdeva tutta la sua sicurezza e il suo personale fascino. Ciò nondimeno Wright è proprio in quegli anni al centro del dibattito culturale. Alcuni giovani di Harvard, stanchi delle lezioni accademiche dei loro professori, « ortodossi » e chiusi a qualsiasi novità come in parte erano Andrew Peabody

[20] MADDEN, *op. cit.*, p. 4, riferisce una lettera di Wright all'amico Gurney in cui scherzosamente gli conferisce pieni poteri sulla sua persona al termine degli incontri del club dei Septem; più tardi, dice Madden, gli amici dovevano ricordare con tristezza quegli episodi giovanili. In un'altra lettera Wright scrive: « Abitudini irregolari nel lavorare e nel dormire, l'inattività fisica e l'eccessivo fumo mi hanno provocato insonnia e sofferenze fisiche dalle quali cercavo sollievo negli stimolanti » (in *Letters* cit., p. 137).

[21] In particolare di Fiske e Warner, due futuri membri del Metaphysical Club. Per la testimonianza di Warner, che è assai dettagliata, cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 236 e *Letters* cit., pp. 213-4.

e Francis Bowen, gli si stringono intorno e sorge così il gruppo che Peirce definì « Club Metafisico », del quale si è già parlato. Qui Wright poté dispiegare appieno le sue qualità di *maestro*; ha scritto James: « Egli non era soltanto il genio del villaggio — se Cambridge mi perdona l'espressione — perché sia a Londra come a Berlino egli avrebbe in ogni caso occupato quel ruolo di maestro che aveva assunto con noi » [22].

Nel 1872 Chauncey Wright compie un viaggio in Europa; in settembre si reca a visitare Darwin, col quale era da tempo in rapporto epistolare [23]. Al ritorno negli Stati Uniti ritrova la famiglia Norton, rientrata a sua volta dall'Europa, ed entra anche in grande dimestichezza con la famiglia dei James [24]. Wright è ormai un uomo di una certa fama; sin dal '60, del resto, era stato eletto membro e poi segretario della Accademia Americana delle Arti e delle Scienze. Anche i suoi scritti — lettere private e articoli — si vanno facendo più maturi e costruttivi, preludio, come vedremo, ad una progettata grande opera che egli non ebbe malauguratamente il tempo di comporre. Nel '74 l'amico Gurney volle tentare ancora una volta di inserire Wright nel mondo accademico di Harvard offrendogli un incarico di fisica-matematica, insegnamento resosi allora vacante. Fu però un altro insuccesso, perché gli studenti non riuscivano a seguire le lezioni troppo difficili per loro, né Wright conosceva l'arte di tradurre la materia in forma didatticamente elementare ed efficace. L'incarico non gli venne rinnovato a causa delle troppo scarse iscrizioni al corso, come gli scrisse, rammaricandosene, il presidente dell'Università [25]. Ma Chauncey Wright era già al termine della sua travagliata esistenza; brevi periodi di depressione e di malinconia non lo avevano d'altronde abbandonato neppure negli ultimi anni, pur così costruttivi.

Morì improvvisamente, all'alba dell'11 settembre del 1875, mentre, secondo il suo costume, stava ancora scrivendo al suo tavolo di lavoro. Il primo ad accorrere fu Henry James, il celebre romanziere fratello di William: volle chiamare un medico, ma era ormai troppo tardi. Accorse anche Nicholas St. John Green,

[22] Cfr. W. JAMES, *Collected Essays and Review*, New York 1920, p. 20.
[23] Per il resoconto di questa visita cfr. MADDEN, *op. cit.*, pp. 9-10.
[24] Cfr. F. O. MATTHIESSEN, *The James Family*, New York 1961, p. 676.
[25] Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 209. Non è esatto dunque quanto si trova riferito da alcuni studiosi del pragmatismo secondo i quali la morte intervenne proprio nel momento in cui Wright avrebbe conseguito una solida e durevole posizione accademica ad Harvard.

mentre gli altri amici non erano a Cambridge quel giorno. Chauncey Wright aveva allora solo 45 anni.

Charles Eliot Norton raccolse e pubblicò, nel 1877, tutti gli scritti di Wright in un volume col titolo di *Philosophical Discussions*. L'anno successivo un altro amico di antica data già da noi ricordato, James Bradley Thayer, pubblicò le *Letters*.

3. *La formazione di Wright. Utilitarismo ed evoluzione.*

L'interesse giovanile di Wright per Emerson fu di breve durata; Emerson fu solo la scintilla che accese il fuoco, ma il vento soffiava in altra direzione. Il bisogno di chiarezza e di precisione analitica e la tendenza al riscontro fattuale, che erano le naturali inclinazioni della personalità di Wright, mal si accordavano con il gonfio trascendentalismo emersoniano impastato più di fantasia poetica che di rigore scientifico. A Wright dispiacque soprattutto, ed è significativo, il ricorso dei trascendentalisti all' ' intuizione ' (*Reason*) [26], un procedimento che non offre garanzie di obiettività, come dimostra il fatto — Wright amava ripetere — che ben difficilmente gli uomini possono durevolmente accordarsi fra loro su questa base. Così, quando si avvicinò all'opera del filosofo di Edimburgo, William Hamilton, fu per lui importante scoprire tutta la celebre critica, di origine kantiana, alla supposta facoltà dell'intuizione intellettuale. Questa fu per Wright un'acquisizione stabile, anche dopo aver superato la fase hamiltoniana in favore della filosofia di John Stuart Mill. Nel '64, infatti, lo troviamo in polemica epistolare con Francis Ellingwood Abbot, un futuro membro del Metaphysical Club, il quale aveva pubblicato sulla « North American Review » del luglio di quell'anno un saggio intitolato *The Philosophy of Space and Time* in cui veniva difesa una specie di intuizione o ragione soprasensibile (*supersensous reason*) contro Kant e Hamilton [27]. Wright obietta che per Hamilton la questione riposa sopra un'analisi adeguata della mente e dei suoi

[26] Cfr. qui pp. 47-8. È probabile che su questo punto Wright abbia direttamente influenzato Peirce, sia per le critiche che anche quest'ultimo rivolse all'intuizione proprio negli anni in cui i suoi rapporti con Wright erano più stretti, sia per aver sostituito alla teoria dell'intuizione una teoria dei segni le cui origini sono senz'altro da trovarsi in Chauncey Wright. Cfr. più avanti, p. 182.
[27] Cfr. più avanti, pp. 107-8.

contenuti; in tale analisi l'ipotesi circa l'esistenza di una facoltà intuitiva soprasensibile si rivela non necessaria e anzi ingiustificata. Più acutamente in seguito Wright si rifà direttamente alla kantiana sintesi dell'apprensione come ad una attività che non soltanto non consente interpretazioni di tipo metafisico, ma che anzi costituisce il fondamento stesso della negazione della metafisica come scienza operata da Kant. È in quel tempo del resto che Wright discute quotidianamente con Peirce su Kant (argomento che tenne impegnati i due amici per circa due anni) [28].

Kant e Hamilton sono dunque all'origine dell'indirizzo non-metafisico di tutto il pensiero di Wright. Ma, oltre a ciò, Wright deriva da Kant altri due atteggiamenti che resteranno in lui costanti: il primo è costituito dall'interesse per i problemi scientifici, o, per meglio dire, per la fondazione metodica delle scienze; il secondo dalla tendenza a considerare separatamente le differenti facoltà spirituali (il conoscere scientifico, la volontà morale, il sentimento estetico) stabilendo fra esse rigorosi confini che in nessun caso debbono essere valicati.

Ma nel contempo Wright si andava sempre più orientando verso la tradizione empiristica. Bacone aveva attratto sin dai primi anni la sua attenzione in quanto profeta ed anche iniziatore di una filosofia rigorosamente circoscritta all'ambito delle scienze sperimentali; ma l'esperienza decisiva in questa direzione fu per Wright la lettura delle opere dello psicologo positivista Alexander Bain, *The Senses and the Intellect* del 1855 e *The Emotions and the Will* del '59 [29]. Dal Bain egli doveva essere fatalmente ricondotto a John Stuart Mill che del Bain fu appunto amico e maestro. Si realizzava così la svolta decisiva della formazione filosofica di Chauncey Wright il quale non avrebbe più abbandonato l'atmosfera generale dell'utilitarismo fenomenistico del Mill al quale egli ricondurrà sostanzialmente anche l'evoluzionismo darwiniano come conseguenza e applicazione particolare di quello.

Che il punto di contatto tra Wright e Mill sia mediato

[28] Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 43. Un'eco di tali discussioni nel saggio di PEIRCE, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, del '68; cfr. più avanti, pp. 140-1.

[29] A. BAIN, *The Senses and the Intellect*, London 1855; ID., *The Emotions and the Will*, London 1859. Si ricordi che entusiasta seguace del Bain era anche Nicholas St. John Green che ne introdusse il pensiero nel Metaphysical Club, secondo la testimonianza di Peirce a suo tempo riferita. Holmes, poi, visitò Bain in Inghilterra.

all'inizio dal Bain è una circostanza di un certo peso che gli studiosi di Wright e delle origini del pragmatismo hanno per lo più ignorato, o, nel migliore dei casi, vi hanno accennato senza ulteriore opportuna riflessione [30]. Si tratta di una vicenda, infatti, nella quale si trova coinvolto di scorcio anche Peirce e che avrà pure una influenza sugli sviluppi, wrightiani e insieme pragmatici, dell'evoluzionismo darwiniano. È noto che il Bain, applicando alla psicologia i criteri logico-epistemologici del Mill (già peraltro succintamente indicati anche in riferimento alla psicologia dal Mill medesimo nel suo *System of Logic*) [31] ne attenuò in parte la rigida meccanicità associazionistica in quanto l'associazione « per contatto » di semplici « stati » accidentali viene ricondotta ad un'associazione che Bain giudica più profonda, e fondante per tutte le altre, quale è la « relazione di somiglianza ». È vero che già lo stesso John Stuart Mill aveva riconosciuto nella *Logica* non solo l'importanza, ma anche la non riducibilità ad altro rapporto della relazione di somiglianza e di differenza; ma più che a Mill, Bain si era giustamente rifatto, per questo punto, allo Hamilton. La questione coinvolge l'ultima fase del pensiero di John Stuart Mill (che, come si sa, morì nel '73) quale noi troviamo nella *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* del 1865 e nelle annotazioni alla nuova edizione della *Analysis of the Human Mind* di James Mill, padre di John Stuart, del 1869 (quarant'anni dopo la prima edizione) [32]. Tanto nella *Examination* che nelle annotazioni all'*Analysis* Mill sembra modificare in parte il suo associazionismo, accettando le correzioni del Bain, specie per quanto concerne il problema dell'identità personale o dell'identità della coscienza, dell'io, nel flusso dell'esperienza. Nel capitolo 12 dell'*Examination* Mill parla della necessità di un « legame » fra i differenti « stati » della coscienza, legame che non è meno reale degli stati medesimi; tale legame, se vogliamo dargli un nome, « dobbiamo chiamarlo io o noi stessi ».

[30] Wright usò l'opera cit. del Bain, *The Emotions and the Will*, come testo base del suo corso di psicologia a Harvard nel '70; per i riferimenti al Bain nelle *Philosophical Discussions* di Wright cfr. pp. 178-9, 202, 297.

[31] J. S. MILL, A *System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London 1843.

[32] J. S. MILL, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London 1865; JAMES MILL, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, London 1829, nuova ed. a cura di J. S. Mill, ivi 1869; le note di J. S. Mill all'opera del padre ora ristampate a parte nel vol. *J. S. Mill's Ethical Writings*, a cura di J. B. Schneewind, New York 1965; cfr. RESTAINO, *op. cit.*, p. 76.

Con ciò la questione è tutt'altro che chiusa e non c'è studioso del Mill che non abbia avvertito come, a questo punto, tutto l'associazionismo — da Hume in avanti — sia messo in questione, o, per meglio dire, si sia messo in questione cacciandosi da sé in una *trappola* dalla quale non sarebbe stato facile, e anzi neppur possibile, uscire. Che significa infatti che il « legame » tra gli « stati » è « reale » non meno degli stati? Il fine della dottrina associazionistica era precisamente quello di mostrare come tutte le connessioni della vita della coscienza fossero meccanicamente determinate « dall'esterno », dall'accidentale prodursi di rappresentazioni che stanno spesso insieme, e cioè di ricavare, per questa via « genetica », il « legame » fra le rappresentazioni. In ogni caso la bella sicurezza di James Mill, e la sua convinzione di poter ridurre tutti i fatti della coscienza, secondo il principio della semplicità, alla cosiddetta associazione per contatto, così come Bentham aveva edificato tutta l'etica sul principio della ricerca del piacere, potevano dirsi quanto meno compromesse. La grande opera di James Mill, *Analysis of the Human Mind*, si era presentata, in effetti, come la fondazione psicogenetica dell'etica utilitaristica. Tutti i fenomeni della coscienza vi sono ridotti al meccanismo dell'associazione delle rappresentazioni, e le associazioni stesse, anche le più alte e complesse, sono ricondotte a un solo tipo di associazione originaria, quella delle rappresentazioni che si presentano spesso insieme (associazioni definite appunto, in seguito, « per contatto »). Il presentarsi insieme di due o molte rappresentazioni è il principio genetico da cui derivano tutti i successivi nessi associativi della mente umana, sia in campo conoscitivo che pratico. James Mill insiste vigorosamente nell'avvertire che non bisogna naturalmente confondere l'*origine* di una rappresentazione con il suo *valore*: quest'ultimo può apparire qualitativamente irriducibile e originario, fattore elementare della natura umana, ed essere nondimeno null'altro che il risultato di una lunga catena di associazioni. Non bisogna concepire i fenomeni psichici — dice James Mill — in analogia con quelli fisici, quanto piuttosto in analogia con quelli chimici; e così come l'acqua ci si può presentare accompagnata da qualità peculiari che non si ritrovano nei suoi due componenti gasosi, e nondimeno aver origine semplicemente dai suoi due componenti gasosi, così, un sentimento o una rappresentazione possono sorgere in noi con una caratteristica del tutto peculiare (essere per esempio un sentimento di pura generosità

altruistica), e derivare da associazioni di rappresentazioni originarie le quali, in sé, non avevano nulla a che fare con la generosità e con l'altruismo. James Mill chiama le rappresentazioni complesse, considerate in atto nel loro punto di arrivo, « sentimenti secondari »; compito della sua psicologia è appunto quello di condurre un'« analisi » (come dichiara il titolo dell'opera) di tali sentimenti secondari, scomponendoli nei loro sentimenti genetici primari. Il che non significa escludere o vanificare il valore di cui i sentimenti secondari si mostrano forniti: sia dopo l'analisi che prima di essa — afferma Mill — la gratitudine resta gratitudine, il rancore resta rancore e la magnanimità resta magnanimità, nella coscienza di chi nutra tali sentimenti. I sentimenti agiscono così come agiscono, siano essi semplici o complessi, e un movente complesso non cessa di essere un movente in quanto si scopra che esso è complesso, che esso ad esempio ha assunto qualcosa come fine laddove esso appariva, nelle sue componenti semplici, soltanto come mezzo [33].

[33] Prendendo uno schema assai semplificato a mo' d'esempio: se l'uomo A si associa operativamente all'uomo B, lo aiuta e ne è aiutato (in quanto l'associazione è strumento di soddisfazione di un bisogno), ripetendosi indefinitamente tale relazione nulla vieta che, a un certo momento, la sola apparizione dell'uomo B determini nell'uomo A un sentimento associativo di *simpatia*, una tendenza all'aiuto, che ha la sua origine nelle associazioni precedenti, tendenza che è — come dice Mill — un « sentimento secondario », ma che ora si presenta come valore indipendente, come fine in se stesso che ha lasciato cadere l'originario valore di mezzo, come pura *benevolenza*. In tal modo James Mill, richiamandosi naturalmente a Hume, ma anche a Hartley e ad Helvetius, dava un fondamento psicologico all'utilitarismo di Bentham, un fondamento che, richiamandosi alla legge associativa della coscienza (per cui, offertasi più volte la connessione del fenomeno A col fenomeno B, al ripresentarsi di A verrà immediatamente associata anche la rappresentazione B), rendeva ragione del costituirsi di motivi d'azione a carattere sociale, vale a dire di ciò che sia Comte che Bentham inclinavano a considerare un originario *istinto sociale*. In realtà la *benevolenza* non è che il risultato, come *abito* psicologico, della associazione originaria tra uomo e uomo il cui fine immediato è l'utile individuale. Ciò non significa affatto, secondo Mill, negare il valore dei sentimenti altruistici e neppure significa ricondurre l'altruismo all'egoismo. Innanzi tutto l'egoismo implica una valutazione intellettiva del proprio utile che non può esplicarsi ai livelli originari della coscienza, ma solo in fasi successive ben altrimenti raffinate e complesse; in secondo luogo, non bisogna confondere l'*origine* di un sentimento con il suo *valore*: è sulla base di tale confusione o pregiudizio che gli spiritualisti di tutti i tempi si sono affannati a dimostrare che i sentimenti altruistici e disinteressati sono frutto di una così detta intuizione originaria, di qualche proprietà innata nell'anima umana, il che è puramente fantastico ed arbitrario. In realtà la psicologia associativa può mostrare, secondo Mill, la genesi di tali sentimenti.

Il principio dell'associazione che James Mill aveva posto a fondamento della psicologia, viene assunto anche da John Stuart Mill come base della logica e in un certo senso si può dire che se James Mill aveva inteso fornire all'utilitarismo un fondamento psicologico, suo figlio intese fondare questa stessa psicologia in una scienza più ampia e generale quale era appunto la sua logica, divenuta ora scienza « positiva » nel senso di Comte, ma anche nettamente al di là di Comte medesimo che aveva ritenuto di non dover o poter formulare una siffatta logica generale. Gli esiti di tale lavoro conducono peraltro John Stuart Mill, come si è già accennato, non solo alla ben nota revisione « qualitativa » del principio utilitaristico del Bentham, ma anche alla messa in questione, e anzi in crisi, del principio associativo stesso.

L'intera questione ha il suo atto di nascita ufficiale nel 1865, anno in cui compare la *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, anche perché le critiche di John Stuart Mill allo Hamilton colpiscono nel contempo e soprattutto il più noto interprete della filosofia hamiltoniana di allora, H. L. Mansel, e ne nasce così una polemica la cui eco raggiunge ben presto anche il « Novo Mondo » [34]. Chauncey Wright, che da tempo ha abbracciato la filosofia di John Stuart Mill, vede ribadite proprio nell'*Examination* le ragioni che lo hanno indotto ad abbandonare la posizione hamiltoniana; ma il giovane Peirce non condivide i suoi entusiasmi. A Wright che aveva recensito la *Examination* sulla « Nation » nello stesso '65 [35], Peirce scrive, in una lettera del 2 settembre, di aver letto il libro di Mill e di aver apprezzato sia la discussione sulla libera volontà, come le critiche a Mansel (del quale però amerebbe conoscere la replica); Mill, aggiunge Peirce, è molto abile nel cogliere le contraddizioni di Hamilton, ma la sua confutazione è piuttosto maliziosa in quanto prende in esame un pensiero che si è sviluppato in più di vent'anni; in un

[34] Sulla *Examination* e sulla polemica tra John Stuart Mill e Mansel cfr. RESTAINO, *op. cit.*, pp. 353-419.

[35] Osserva il Madden che, nel giudicare l'importanza della *Examination* del Mill, Wright rifletteva anche l'effetto che Mill aveva avuto su di lui per quanto si riferisce ai suoi precedenti rapporti con l'Hamilton. Scrive Wright (*Philosophical Discussions*, cit., p. 426): « Che la reputazione di Sir William Hamilton come pensatore sia stata considerevolmente diminuita da questo esame è fuori di dubbio. E neppure si può dubitare che il pendolo dell'opinione filosofica, mediante la chiara esposizione e la vigorosa difesa della filosofia dell'esperienza istituita dal Mill, abbia cominciato ad inclinare di nuovo verso quella che un secolo e mezzo fa era la filosofia prevalente in Inghilterra ».

arco di tempo così ampio solo uno stupido potrebbe non contraddire mai le proprie precedenti posizioni. In conclusione, « Mill non mi sembra un pensatore più grande di Hamilton »; il suo indulgere alla critica *ad hominem*, all'attacco personale nei confronti di Hamilton, non conferisce un vero contributo alla filosofia, anche se queste cose suscitano grande effetto nel pubblico e fanno la delizia degli editori. Nelle sue critiche sulla logica, conclude Peirce, « Mill ha detto proprio ciò che mi aspettavo » [36].

Il punto che qui interessa non è tanto quello dei rapporti Mill-Hamilton-Mansel, quanto l'osservazione finale, piuttosto ironica, relativa alla « logica »; questo era infatti il nodo polemico delle discussioni tra Peirce e Wright, nodo che coinvolgeva — come vedremo presto — la teoria dell'evoluzione, così come lo sarà in seguito nei rapporti tra Peirce e James circa la corretta interpretazione della massima pragmatica. Un passo autobiografico di Peirce, di straordinaria lucidità, getta luce sull'intera vicenda:

> In verità — scrive Peirce — dal momento in cui l'Idea dell'Evoluzione prese possesso della mente degli uomini, la pura Filosofia Corpuscolare [37], assieme con il nominalismo, avevano ascoltato la loro sentenza definitiva. Io crebbi a Cambridge, ed ero sui ventun'anni quando apparve l'*Origine delle specie*. Viveva allora a Cambridge un pensatore che non lasciò scritto nulla da cui si possa ora dedurre quale sia stata la sua influenza formativa (*educative*) sulla mente di quanti di noi godettero della sua intimità, Chauncey Wright [38]. Egli era stato dapprima un hamiltoniano, ma passò presto alla più infiammata difesa del nominalismo di John Stuart Mill; ed essendo un matematico in un tempo in cui la dinamica era considerata come la branca più alta della matematica, egli era anche incline a considerare la natura da un punto di vista prettamente meccanicistico. I suoi interessi però erano molto ampi ed era stato anche un allievo di Asa Gray. Quando apparve la grande opera di Darwin io stavo visitando le regioni selvagge della Louisiana, e sebbene apprendessi dalle lettere che ricevevo quale immensa sensazione il libro avesse destato, non fui di ritorno sino all'inizio dell'estate successiva, in

[36] Lettera non pubblicata di proprietà della signora D. P. Abbot, cit. in WIENER, *op. cit.*, p. 252.

[37] Peirce aveva citato, poche righe sopra, la teoria corpuscolare e il meccanicismo di Newton e Boyle.

[38] Peirce, che scrive questa pagina intorno al 1903, sembra dimenticare le *Philosophical Discussions*, che raccolgono tutti gli scritti di Wright, apparse postume — come sappiamo — nel '77. Ma forse Peirce vuole qui sottolineare che dell'importante opera educativa di Wright sugli amici del Metaphysical Club non è rimasta alcuna traccia documentata.

cui trovai Wright tutto entusiasta per Darwin le cue teorie gli apparivano come una sorta di integrazione di quelle di Mill. Ricordo bene che allora gli rivolsi un'obiezione che, sebbene non volesse ammetterlo, lo impressionò abbastanza da renderlo perplesso. L'obiezione era che queste idee di evoluzione avevano ben più vitalità di qualsiasi altra delle sue teorie preferite e che, sebbene per il momento quelle idee potessero trovar posto nella sua mente come una piccola vite attaccata all'albero dell'Associazionismo, tuttavia col tempo quella vite avrebbe inevitabilmente ucciso l'albero. Egli mi chiese perché dicessi così e io gli risposi che la ragione stava in ciò: la dottrina di Mill non era nient'altro che un punto di vista metafisico al quale la teoria di Darwin, nutrita com'era di concrete osservazioni, doveva riuscire letale [...]. Per la stessa ragione, dieci o quindici anni più tardi, quando l'agnosticismo era in auge, pronosticai per esso una breve vita, almeno come indirizzo filosofico. Quale possa essere la vera definizione del pragmatismo trovo che è molto difficile dire; ma nella mia natura c'è una specie di attrazione istintiva per i fatti biologici (*living facts*) [39].

La complessa testimonianza di Peirce ci insegna molte cose di non piccolo peso. Innanzi tutto quella che fu l'interpretazione largamente filosofica attribuita dal Wright all'evoluzionismo darwiniano, un'interpretazione che, indipendentemente dalle critiche di Peirce al riguardo, appare notevolmente acuta e originale (considerato anche che essa venne intuita da Wright con straordinaria prontezza, già all'inizio del 1860, pochi mesi dopo l'apparizione dell'*Origine delle specie*). Si è accennato poc'anzi all'associazionismo di James Mill e al suo valore fondativo nei confronti della generale teoria utilitaristica. Secondo tale posizione, lo spirito umano e i suoi valori si sarebbero venuti determinando secondo un criterio di utilità e in virtù di un meccanismo psichico di tipo associativo. Il meccanismo associativo e il criterio dell'utile spiegherebbero così il dispiegarsi dell'enorme varietà dei costumi umani, delle leggi, dei rapporti sociali, dei valori etico-estetici, dei sentimenti complessi e secondari tendenti ad un raffinamento spirituale sempre maggiore. Ciò che tale teoria non è però in grado di spiegare è il come tutto ciò si sia venuto dispiegando in forma « diacronica » (come si direbbe oggi) o, se si preferisce, in forma storico-evolutiva. L'« analisi » di James Mill è un procedimento « sincronico » di spiegazione, un procedimento statico e non dinamico che può mettere in luce un mosaico di fattori,

[39] 5.64; cfr. anche 5.12.

ma non può coglierne o prevederne l'insieme, né per ciò che si riferisce al passato né per quanto attiene al futuro. Vero è che per sopperire a tale esigenza interviene il criterio dell'utile, ma tale criterio non va al di là (in Bentham come anche nei due Mill) di una mera affermazione di principio del tutto gratuita e non fondata [40]. E poi, anche suppostane la validità e l'esistenza, come il principio dell'utile agisce concretamente nell'imporre il costituirsi di certe abitudini o nessi associativi a preferenza di altri? Ecco che la teoria dell'evoluzione di Darwin sembra a Chauncey Wright colmare questa lacuna: è la lotta per la sopravvivenza a imporre (meccanicamente, e cioè senza il ricorso ad alcun principio finalistico, così come meccanica è la genesi delle associazioni psichiche) la selezione naturale delle associazioni utili, ovverosia « più adatte » [41]. Chauncey Wright ignorava (e la cosa ancor oggi per lo più si ignora) di star battendo una strada che, sia pure in forma più embrionale, era stata percorsa una settantina di anni prima, nell'ambito dell'illuminismo inglese, da tre uomini come Hartley, Priestley ed Erasmus Darwin, nonno di Charles [42].

[40] Nel suo primo scritto del 1776 (*A Fragment on Government*, London 1776, cap. I, § 48) Bentham afferma che il principio dell'utile, ossia il principio della maggior felicità possibile per il maggior numero di uomini, possiede un'evidenza e una validità intrinseche: esso è a fondamento di qualsiasi giudizio pratico e non esige a sua volta di venir fondato.

[41] Commenta il Madden (*op. cit.*, p. 48): « La relazione tra l'istinto e l'utilità era molto importante per Wright perché egli intuì che vi era una stretta connessione tra il concetto darwiniano di selezione naturale e il principio di utilità. In verità, Wright considerò talvolta la selezione naturale come se essa fosse il principio di utilità proprio della natura. Così si riferì talvolta alla selezione naturale come alla versione teoretica e descrittiva del principio di utilità, sebbene sia estremamente difficile vedere come un principio morale possa avere una controparte in qualcos'altro, salvo che in senso metafisico ». Peirce giudicò infatti tali considerazioni « inconsistenti » (5.12, 64). Sulla questione cfr. anche E. H. MADDEN, *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism*, Seattle 1963, cap. 3, sez. 4.

[42] L'*Analysis* di James Mill riprende infatti, approfondendola ed arricchendola in modo considerevole, l'opera del medico inglese David Hartley (1705-1757) *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* (2 voll., London 1749). Seguace di Locke e di Newton, Hartley si proponeva di applicare allo spirito umano le stesse leggi rigorose che Newton aveva scoperto in natura. Tale gli apparve appunto la legge dell'associazione: essa è per l'uomo — diceva — ciò che la gravitazione è per i pianeti; o, piuttosto, le leggi dell'associazione sono la continuazione di quella e rappresentano le leggi spirituali più alte della natura. Nel lavoro di Hartley si trovano già anticipate le future « associazioni per contatto », le associazioni per somiglianza, il concetto di sensazioni, e sentimenti, semplici e secondari (o derivati, intesi cioè come composti di elementi aventi proprietà diverse da quelle degli elementi stessi), e la convinzione che la tendenza alle associazioni altruistiche avrebbe prevalso nel tempo su quelle

Ma veniamo ora al secondo punto importante della testimonianza di Peirce: egli dichiara a Wright che in realtà l'evoluzionismo darwiniano avrebbe segnato la fine del meccanicismo fisico e dell'associazionismo nominalistico [43]. Le ragioni ultime di questo suo convincimento potremo esaminarle a fondo solo nel prossimo capitolo; ma qui dobbiamo notare come lo stesso Wright fu costretto, almeno in parte, a tener conto dell'obiezione del più giovane amico, anche se all'inizio non sembrò rendersi conto del-

egoistiche. Quest'ultimo punto egli riassumeva in una curiosa formula matematica cui, a suo giudizio, avrebbe dovuto necessariamente conformarsi la vita morale. L'opera di Hartley, dapprima poco conosciuta, venne diffusa e fatta conoscere dal naturalista Joseph Priestley (1733-1804, celebre per esser riuscito nel 1775 ad isolare l'ossigeno) che ne ricavava una sua generale concezione materialistica (*Disquisition Relating to Matter and Spirit*, London 1777) nella quale si riferiva alla teoria dei « punti di forza » del Boscovich; Priestley perviene, in tal modo, ad una posizione che, un secolo più tardi, avrebbe preso il nome di 'monismo' e di 'parallelismo psico-fisico': a suo giudizio infatti, ridotta sia la materia che lo spirito al concetto di « forza », le forze psichiche e quelle fisiche potevano apparire come due aspetti corrispondenti della medesima ed unica sostanza. Ma la cosa che qui interessa di più è che Erasmus Darwin (1731-1802), il celebre medico e naturalista sostenitore di quella teoria evoluzionistica che suo nipote Charles avrebbe poi ripreso e, per così dire, dimostrato nei fatti, si rifece a sua volta all'Hartley, fatto conoscere dal Priestley, nella sua *Zoonomia on the Laws of Organic Life*, London 1794-96. Egli vede cioè, come Chauncey Wright, una stretta continuità e coerenza tra le leggi dell'associazione e l'istinto animale di conservazione che si esprime come adattamento all'ambiente. Erasmus Darwin, quindici anni prima di Lamarck, concepisce l'evoluzione biologica sia come adattamento all'ambiente (principio del quale l'associazione è — come si è detto — un elemento complementare), sia come frutto dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Erasmus Darwin godette, ai suoi giorni, di una certa notorietà. Scrive Nora Barlow (nipote di Charles Darwin): « Anni prima della nascita di Charles il Coleridge aveva coniato il termine 'darwineggiare' per indicare l'impetuosa foga teorizzante di Erasmus, sebbene egli stesso avesse sentito profondamente l'influenza di alcune sue idee, in età giovanile, quando ancora seguiva con simpatia le imprese della scienza. Solo negli ultimi anni, deluso e ostile al materialismo contemporaneo, si oppose a tutto ciò che Erasmus Darwin sosteneva e gridò " Misericordia per la cecità dell'uomo! " [...] Stigmatizzava la filosofia esposta nella *Zoonomia* come " lo stato di natura o la teologia dell'orangutan capostipite della razza umana, in sostituzione al primo capitolo del *Genesi* ": strano presagio dell'oltraggiosa protesta che si sollevò contro la pubblicazione dell'*Origine delle specie* due generazioni dopo » (in DARWIN, *Autobiografia*, cit., pp. 132-3).

[43] Peirce è pienamente consapevole della stretta connessione che intercorre tra meccanicismo newtoniano e associazionismo, vale a dire di quella « fisicalizzazione » della psicologia che Husserl denuncia nel 1911 in *Philosophie als strenge Wissenschaft* (in « Logos », I, pp. 289-341) e che era, d'altronde, già l'assunto consapevole dell'Hartley (cfr. nota precedente).

l'importanza di essa [44]. In una lettera ad Abbot dell'ottobre del '67 Wright riconosce che la sola legge dell'associazione non è sufficiente a spiegare in modo scientifico il processo evolutivo delle conoscenze nello spirito umano.

Questo processo — egli scrive — non è determinato soltanto dalle leggi dell'associazione tra gli elementi delle espressioni primitive. C'è sempre implicato un *a priori*, o un elemento mnemonico. Questo a priori funzionale è un prodotto dell'uso di segni e di abitudini mnemoniche acquisite dall'esercizio e dall'educazione di ciascuno. Sebbene le relazioni non siano intuite dai sensi senza l'intervento del giudizio, dobbiamo nondimeno distinguere la conoscenza intuitiva da quella astratta [45].

In questa dichiarazione del '67 alcune decisive conseguenze si trovano implicate. Innanzi tutto quella linea di sviluppo che condurrà lo stesso Darwin all'opera del '72 *Expression of the Emotions in Man and Animals* e Chauncey Wright al saggio del '73 *The Evolution of Self-consciousness*, preludio di una progettata e non compiuta « psicozoologia »; e poi la teoria dell'uso dei « segni », che è per molti motivi la strada maestra, o per lo meno la più feconda, del pragmatismo da Peirce a Mead; noi sappiamo d'altronde che sin dal 1860 Peirce e Wright avevano cominciato a discutere fra loro una possibile teoria dell'evoluzione naturale della coscienza fondata a sua volta su una teoria dei simboli o segni (*signs*) [46]. Infine, l'osservazione di Wright circa l'intuibilità o meno delle relazioni (problema che egli risolve in modo ancora « kantiano » nel senso della distinzione e insieme compresenza delle funzioni del senso e dell'intelletto) prelude all'analogo problema già affrontato dall'Abbot, come vedremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, e poi posto dal James maturo in vista di una fondazione radicalmente empiristica della conoscenza e cioè nella direzione opposta a quella seguita dall'Abbot e dal Peirce.

[44] Fu forse questo motivo, che restò sempre alla base dei contrasti tra Wright e Peirce, ad indurre Peirce, una volta, a definire Wright — che peraltro ammirava — « un ingegno acuto ma non profondo ».

[45] Cit. in WIENER, *op. cit.*, p. 45. Si veda più avanti, pp. 113-4, l'analoga posizione di Fiske per l'a priori e per l'importanza del processo educativo come origine del processo delle conoscenze sociali e dell'autocoscienza.

[46] Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 43.

4. *Wright e Darwin. Il « neutralismo scientifico ».*

Vediamo ora più da vicino i rapporti tra Chauncey Wright e Darwin. Essi ebbero inizio da uno scambio epistolare del quale prese l'iniziativa Wright inviando a Darwin, nel 1871, una sua lunga recensione critica del libro di St. George Mivart, *The Genesis of Species*, libro che era apparso a Londra nel medesimo anno e col quale l'autore si proponeva una completa confutazione della teoria darwiniana giudicata antiscientifica e moralmente dannosa [47]. Darwin rispose immediatamente con una lettera assai lusinghiera in cui dichiarava di non aver forse mai letto, nella sua vita, un articolo che gli avesse dato tanta soddisfazione come nel caso della recensione che Wright era stato così cortese di inviargli. Sono d'accordo, Darwin continuava, con quasi tutto ciò che voi dite. La vostra memoria dev'essere straordinariamente precisa, dal momento che conoscete i miei lavori altrettanto bene di come li conosco io e la vostra capacità di afferrare il pensiero altrui è veramente sorprendente, e questo, per quanto mi insegna la mia esperienza, è una qualità molto rara [48].

In risposta a questa lettera Wright mandò a Darwin un suo lavoro strettamente scientifico, il saggio sulla fillotassi che, ri-

[47] Nel capitolo VII dell'*Origine delle specie* (*Obiezioni varie alla teoria della selezione naturale*), aggiunto in successive edizioni dell'opera, Darwin prese in esame e discusse scrupolosamente le obiezioni del Mivart. In questo capitolo Wright si trova citato due volte (cfr., nella trad. it., cit., pp. 276 e 303). Le obiezioni del Mivart vennero condivise da Louis Agassiz, che ci è già noto per la sua opposizione al darwinismo; Agassiz era convinto, nel caso di Darwin, di trovarsi di fronte ad un episodio analogo a ciò che gli era capitato di vedere, da giovane studente, in Germania quando le idee evoluzionistiche di Oken, un seguace di Schelling, sembravano trionfare, per rivelarsi in seguito in gran parte prive di fondamento scientifico. Cfr. B. J. Loewenberg, *The Reaction of American Scientists to Darwinism*, in « American Historical Review », XXXVII, 1933, p. 691.

[48] Cfr. Wiener, *op. cit.*, pp. 51-2. Darwin definì « ammirevole » la recensione di Wright anche in una lettera a Wallace; ma aggiunse che essa era scritta in modo non molto chiaro e che in qualche punto mostrava una certa povertà di conoscenze. L'osservazione di Darwin circa la capacità straordinaria di Wright di impadronirsi del pensiero di un'altra persona è un'intuizione esatta che trova conferma nella testimonianza di Gurney, il già ricordato amico di Chauncey Wright: « Quando si trovava a simpatizzare completamente con un metodo filosofico — scrisse Gurney — e sentiva un pieno rispetto per chi ne era il rappresentante — come dapprima accadde con Hamilton e poi con Mill e con Darwin — egli non si stancava mai di tornare ai testi, allo scopo di trovare, per così dire, cibo per nuove meditazioni e punti di partenza per nuovi sviluppi e applicazioni dei suoi principi filosofici » (cit. in Madden, *op. cit.*, p. 13).

prendendo un'intuizione di Goethe circa la metamorfosi delle piante (*Zur Morphologie*, *Werke*, II, 7, 37-68), applica alla disposizione delle foglie attorno allo stelo e al loro angolo di curvatura un'interpretazione rigorosamente matematica. La teoria si collegava con il concetto di evoluzione darwiniana in quanto, in virtù dell'applicazione inconscia di un principio matematico, tutte le foglie potevano presentare la superficie rivolta verso la luce, il che favoriva evidentemente la vitalità della pianta [49]. Darwin rispose mostrandosi assai interessato alla cosa (« comincio a pensare, — aveva scritto nella lettera precedente in risposta agli accenni di Wright sulla fillotassi — che le piante siano anche più meravigliose degli animali! »), sebbene egli non riuscisse a seguire appieno tutte le considerazioni matematiche di Wright, e provvide a far conoscere in Inghilterra (per esempio alla Lynnean Society) lo scritto del suo corrispondente. Giungiamo così al cordiale incontro fra i due uomini nel settembre del '72, del quale si è già fatto cenno, e alla questione dello sviluppo del linguaggio e della coscienza nell'uomo, argomento che riprenderemo più avanti.

È tempo ora di vedere in che consista la difesa di Wright del darwinismo poiché questo tema getta luce su tutta la personalità filosofica del Nostro. Già nella polemica contro Mivart è facile osservare che l'interesse di Wright si dirige prevalentemente alle questioni di metodo: Wright cioè non discute la competenza scientifica dell'avversario (né avrebbe potuto perché Mivart era senza dubbio un eminente zoologo), né si addentra in questioni particolari, ma passa al vaglio la mentalità d'insieme e l'impostazione generale alla luce della quale Mivart considera il lavoro scientifico, cioè, in altre parole, la sua filosofia della scienza. E dopo aver rilevato che la mentalità dell'oppositore di Darwin è ancora impregnata di pregiudizi scolastici (Mivart era un gesuita), quali ad esempio la distinzione tra forme biologiche « essenziali » e « accidentali » e la pretesa che la scienza debba ricavare i propri principi da una *buona* metafisica (gli errori scientifici di Darwin deriverebbero — secondo Mivart — da una metafisica radicalmente falsa) [50], Wright sottolinea con energia che le questioni scientifiche devono essere liberate da qualsiasi presupposto o preferenza me-

[49] *On the Use and Arrangement of Leaves*, in « Memoirs of the Academy of Arts and Sciences », 10 ottobre 1871. Wright, si ricorderà, era membro e segretario di tale Accademia.

[50] St. George Mivart, *The Descent of Man of C. Darwin*, in « Quarterly Review », CXXXI, 1871, pp. 89-90.

tafisica, così che esse possano procedere ad una lunga ed imparziale verifica per la quale è di essenziale importanza avere preventivamente « sospeso ogni giudizio ».

Si sono ormai diffusi — scrive Wright nel saggio *Evolution of Self-consciousness* di cui ci dovremo occupare in seguito — metodi generali di ricerca e di discussione che prescrivono limiti e precauzioni a favore dell'ipotesi e dell'inferenza; e, soprattutto, per la condotta del dibattito scientifico; metodi che sono stati della più grande importanza per il progresso della scienza [...]. Questi metodi sono analoghi, nei loro scopi, alle regole generali di una corte di tribunale, e costituiscono i principi metodici della filosofia sperimentale, ovvero della filosofia fondata sulle scienze di osservazione. Essi servono a proteggere la ricerca dai pregiudizi [51] [...] (la filosofia scientifica) deve essere un sistema di metodi universali, di ipotesi e di principi che sono fondati sul progresso scientifico, e sebbene essa non sia una scienza universale in senso assoluto, tuttavia deve essere coestensiva alla reale conoscenza, e mostrare l'accordo (*consilience*) delle scienze fra loro [52].

V'è, in questo accenno, una brillante anticipazione di quello che sarà il futuro progetto di unificazione neopositivistica delle scienze [53], e Wright stesso mostrò operante tale intuizione nella cura singolare che egli poneva nell'analisi attenta dei termini impiegati, delle prove utilizzate, di ogni particolare sia logico che empirico dell'argomentazione filosofica e di quella scientifica. Possedeva, per tale tipo di analisi, un gusto innato e un'abilità straordinaria. Come ha scritto il Blau, « Egli identificò il compito della filosofia soprattutto con lo studio del metodo, non potendo essa venir considerata una dottrina positiva, né un tipo speciale di conoscenza per intuizioni » [54]. Il rigore di Wright nel tener ferme queste sue posizioni è tale che egli, pur accordandosi su alcuni punti con il positivismo di Comte e su molti con quello di John Stuart Mill, non può semplicisticamente definirsi né un comtiano, né un milliano e neppure genericamente un positivista. Il suo particolare positivismo, che una volta egli ha definito vicino a quello

[51] Sul metodo della scienza sperimentale cfr. più avanti, p. 91.
[52] C. WRIGHT, *Philosophical Discussions*, cit., p. 141.
[53] « Sono persuaso — ha scritto Wright in una lettera — che la maggior parte, se non tutti, gli enigmi della metafisica possano ridursi a inconsci giochi di parole, o ad inconsapevoli ambiguità di termini ». Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 38.
[54] BLAU, *op. cit.*, p. 198.

di Mach [55], è caratterizzato da un atteggiamento di assoluta « neutralità » metodica nei confronti di qualsivoglia problema metafisico, etico, religioso ed estetico.

C'è oggi in Germania — scriveva nel 1875 — un'ascetica scuola di scienza sperimentale e induttiva, che rinunzia all'aiuto e alla guida di considerazioni teoretiche e deduttive allo scopo di proteggersi nel modo più efficace dalla loro indebita influenza. Questi *Gelehrten* non sono dei veri baconiani; ma il loro metodo potrebbe ricevere appropriatamente il nome di ' sperimentalismo '. Gli uomini di scienza in Germania non hanno saputo in generale mantenersi in una rispettabile posizione neutrale nei confronti degli opposti sistemi di filosofia.

Possiamo vedere all'opera questo « neutralismo » anche e soprattutto nella difesa del darwinismo che Wright intese sempre come una teoria strettamente limitata al campo della biologia e della psicologia, mancando qualsiasi saldo elemento di fatto per poterla estendere all'ambito di altri fenomeni appartenenti a campi diversi da quelli. Così Wright si può dire che abbia combattuto con accanimento particolare, non tanto o soltanto gli anti-darwiniani, ma anche e più i darwiniani metafisici, gli evoluzionisti teistico-religiosi, gli spenceriani come Fiske (e naturalmente lo stesso Spencer che egli non perde occasione per criticare nel modo più reciso) [56], i vari « spiritualismi », « materialismi », « idealismi » così diffusi al suo tempo e tutti con la pretesa di basarsi, in qualche maniera, sulle scienze. In tal modo, come osserva Wiener, Wright non è solo un difensore di Darwin, ma il critico di tutti gli evoluzionismi degli anni Sessanta e Settanta, sotto la bandiera della « neutralità scientifica ». A suo

[55] Nel saggio *German Darwinism*, in « Nation », XXI, 1875, pp. 169 sgg. Probabilmente Wright intende riferirsi, come si vedrà nella citazione seguente, anche ad Avenarius, Helmholtz, Kirchoff e altri.
[56] Importante è al riguardo un episodio in cui viene coinvolto l'hegeliano W. T. Harris il quale aveva inviato un articolo alla « North American Review » su Herbert Spencer. Norton, direttore della rivista, chiese l'opinione di Wright che giudicò il saggio « dogmatico » come tutto l'hegelismo, in questo non diverso dall'evoluzionismo spenceriano. Il saggio di Harris venne così rifiutato e gli hegeliani decisero allora di fondare « The Journal of Speculative Philosophy » come organo della loro scuola di St. Louis, con Harris direttore. L'articolo su Spencer apparve nel primo numero della rivista (gennaio 1877). Osserva il Wiener che Wright, se fosse vissuto abbastanza a lungo, avrebbe certamente giudicato « dogmatica » anche la filosofia evoluzionistica di Peirce, intessuta com'è di riferimenti hegeliani e schellinghiani.

modo egli continuava così la kantiana distinzione tra scienza e metafisica appresa, negli anni giovanili, dalla lettura di Hamilton [57]. In base a tale distinzione Wright non era, e non intendeva essere, anti-metafisico, ma più esattamente non-metafisico. Ad Abbot che gli chiedeva se non fosse evidente che l'idealismo era una vera e propria negazione della scienza obiettiva, Wright rispose negativamente, e per la semplice ragione che l'idealismo e la vera scienza non hanno nulla da spartire in comune:

> Non vi è nulla nella scienza positiva, o nello studio dei fenomeni e delle loro leggi, che possa entrare in conflitto con l'idealismo (si veda Berkeley). L'astronomia resta proprio quella reale scienza che è, altrettanto vera nel render conto dei fenomeni e delle loro leggi, sia che i fenomeni siano soltanto degli stati mentali, sia che noi li consideriamo alla luce di qualsiasi altra teoria [58].

La lunga polemica epistolare con l'Abbot, alla quale ci siamo già riferiti, è particolarmente importante poiché essa, coinvolgendo i rapporti tra scienza, etica e religione, coglie, come dice Wiener, il nodo dei dibattiti sul darwinismo. Il tentativo di Abbot di conciliare teologia ed evoluzione appare a Wright privo di senso: Abbot descrive la creazione, e l'universo che ne è il frutto, come una specie di « manufatto »; ma l'universo non ci offre alcuna base per tali speculazioni; in esso non si manifesta né il « fato » né la « necessità », ma solo una « regolarità fenomenica (*phenomenal*) ». James ricorda al proposito la

[57] Si veda al proposito la polemica tra Wright e Francis Bowen, professore di filosofia morale ad Harvard (cfr. WIENER, *op. cit.*, pp. 32 sgg.). Più che a Kant, tuttavia, Wright amava riferirsi a Bacone. Sappiamo che egli vedeva, nella teoria darwiniana, un corollario e un'applicazione dell'utilitarismo; ma, più ancora, egli vi vedeva un'ultima perfetta incarnazione del « genio inglese » che « dal tempo del vecchio William Occam » aveva combattuto a favore dell'esperienza e contro l'autorità. Bacone era il maestro moderno di questo atteggiamento scientifico-filosofico, ed è per Wright cosa perfettamente comprensibile — se non addirittura lusinghiera — che gli storici della filosofia tedeschi, data la loro mentalità metafisica, trovino tanto imbarazzo nel classificarne la figura e la posizione entro la storia del pensiero. John Stuart Mill e Darwin sono poi il frutto più maturo della civiltà scientifico-filosofica inglese che ha i propri fondamenti nell'empirismo in filosofia, nel nominalismo in logica e nell'individualismo in sociologia.

[58] Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 45. Il riferimento a Berkeley è importante; Wright manifesta qui indirettamente, direttamente in altro punto, il suo disaccordo con la posizione di Peirce nei confronti del filosofo inglese del quale era apparsa una nuova edizione delle opere. Cfr. più avanti, pp. 186-7.

polemica del Wright contro il concetto metafisico di sostanza; a chi gli obiettava che si doveva pur supporre una « colla » che tenesse insieme i fenomeni, egli rispondeva « che di colla per tenere unite le cose non vi è alcun bisogno, almeno finché non ci si accorga di qualche ragione per la quale esse dovrebbero disgregarsi. I fenomeni *sono* uniti insieme; di essi non possiamo dire niente di più » [59]. I principi generali della scienza sono per Wright mezzi e strumenti di ricerca, « idee sussidiarie », e non finalità ontologiche [60], e anche il così detto « ordine della natura » è una semplice ipotesi e non uno *status metafisico*:

> La dimostrazione scientifica è lenta e penosa, opera del tempo e della pazienza. Tutto quello che ora può presentarsi sono problemi, ma si tratta di problemi scientifici. Essi concernono i particolari di un ordine elementare, che la scienza ha il diritto di presupporre, e non gli elementi astratti di un ordine esterno che la scienza non ha il diritto di opinare [61].

Wright chiamava « fede ontologica » quella trasposizione di senso che trasforma una pura ipotesi di ricerca in un ente metafisico: c'è un residuo « di mentalità selvaggia e semibarbara », egli diceva, nello scambio delle parole e dei nomi, di cui ci serviamo per descrivere i fenomeni, in personificazioni, in forze reali agenti *dentro* i fenomeni [62].

Potremmo definire la posizione di Wright, oltre che un « neutralismo scientifico », anche un « pluralismo metodico ». Niente Wright ha tanto avversato quanto il ricorso ad un unico principio per la spiegazione di tutti i fenomeni. La natura dei fenomeni è complessa, inclusi in essi gli svariati interessi che l'uomo è venuto sviluppando (interessi pratici, etici, religiosi, artistici, filosofici, scientifici, e così via) [63]. Il fatto che Wright si proponesse innanzi tutto di liberare la scienza da qualsiasi intrusione di

[59] Cfr. W. JAMES, *Collected Essays and Review*, cit., pp. 23-4. Per un'analisi particolareggiata della critica wrightiana del concetto di sostanza cfr. MADDEN, *op. cit.*, pp. 109 e sgg.

[60] C. WRIGHT, *Philosophical Discussions*, cit., p. 56.

[61] Ivi, p. 88.

[62] Ivi, p. 237. James si ricorderà di queste posizioni nel suo saggio *Does Consciousness Exist?*; cfr. più avanti, p. 354.

[63] Si noti che Wright difese più volte la legittimità della distinzione fra etica e religione, in ciò approvato dal James che pure non condivideva il suo scetticismo o « nichilismo » morale. Si vedano al riguardo le testimonianze raccolte dal WIENER, *op. cit.*, pp. 40 sgg.

altri scopi o fini da essa difformi, non significa che egli non riconoscesse le altre e diverse esigenze dello spirito umano e che ad esse non attribuisse tutta l'importanza che meritano:

> I motivi per una speculazione teologica e metafisica esistono dal principio della civiltà umana nella natura attiva-emotiva dell'uomo [...]. I problemi della filosofia sono propriamente desideri e timori e aspirazioni umane — emozioni umane — che assumono una forma intellettuale. La scienza tien dietro, ma non si sostituisce a questa filosofia. Le tre fasi che i positivisti assegnano allo sviluppo dello spirito umano — la teologica, la metafisica e la positiva o scientifica — non sono in realtà successive, se non al loro inizio. Esse coesistono in tutti i più alti gradi di sviluppo della civiltà e dell'attività mentale [64].

5. *L'evoluzione dell'autocoscienza e la psicozoologia.*

Il contributo più importante che Wright intendeva offrire al darwinismo ha il suo punto di partenza nel saggio del '73 *The Evolution of Self-consciousness* [65], il quale costituisce, d'altronde, anche il più diretto impulso dato da Wright alla nascita e allo sviluppo delle idee pragmatistiche.

Lo spunto per questo lavoro venne fornito dallo stesso Darwin il quale già aveva anticipato, nell'*Origine delle specie*, la possibilità di un'applicazione psicologica della sua teoria biologica e cioè la possibilità di una spiegazione del passaggio dall'istinto animale alla ragione umana in chiave di selezione naturale. Si ricorderà che fu proprio Francis Bowen, il professore di Harvard col quale Wright fu in polemica, e direttore della « North American Review », il primo a cogliere con acume questo spunto e, per così dire, il primo a sfidare Darwin a colmare con « gradazioni impercettibilmente fini, l'immensa frattura che ora separa l'uomo dagli animali » [66]. Darwin non si riteneva in possesso della competenza necessaria a svolgere un così complesso lavoro e ne scrisse al Wright il 14 luglio del '71: « Poiché siete dotato di una mente così chiara e prestate un'attenzione così particolare al significato delle parole, mi auguro

[64] C. WRIGHT, *Philosophical Discussions*, cit., pp. 49-50; cfr. anche SCHNEIDER, cit., p. 368.

[65] Apparso sulla « North American Review », CXVI, aprile 1873, pp. 245-310.

[66] Cfr. sopra, pp. 29-30.

che vogliate, una qualche volta, prender l'occasione di considerare quando si possa dire propriamente che una cosa è compiuta dallo spirito umano » [67]. Darwin aggiungeva per parte sua che egli era incline a pensare ad una « selezione inconscia » applicata alle grandi variazioni del linguaggio, sino ai gradi superiori, e cioè intelligenti e coscienti, della comunicazione. Stimolato dal suggerimento di Darwin, Wright si mise al lavoro e non si limitò al saggio già citato, ma giunse a concepire un programma più ambizioso del quale parleremo in seguito.

All'inizio del saggio che qui ci interessa Wright osserva che ormai si può considerare universalmente accettato il principio secondo il quale lo sviluppo dell'umanità sarebbe riconducibile ad un'evoluzione organica, senza che vi sia bisogno di ricorrere a cause e principi soprannaturali o misteriosi. Ciò nondimeno trova ancora molta resistenza l'idea di ricondurre anche l'autocoscienza a un fenomeno naturale soggetto ad uno specifico processo di trasformazione. Si tende, al contrario, a sopravvalutare le manifestazioni spirituali a causa del dominio di malintesi scrupoli religiosi nel campo delle scienze dello spirito; così, mentre da un lato si vuole negare negli animali qualsiasi superiore attività psichica, si accentua d'altro canto il carattere « qualitativamente irriducibile » dell'intelligenza umana e si allarga a dismisura il solco che separa il così detto istinto dalla così detta ragione. Tutto ciò soddisfa il sentimento morale di « eccellenza » che l'uomo nutre nei propri confronti, ma impaccia la costruttiva considerazione scientifica del problema.

[67] Cit. in WIENER, *op. cit.*, p. 54, il quale così commenta il tentativo di Wright di dar risposta alla domanda di Darwin: « L'applicazione di Wright delle idee di Darwin al linguaggio, così come alle origini naturali dell'autocoscienza, influenzò sia William James che Charles Peirce. Il che è manifesto se si paragonano le vedute di Wright con quelle del saggio di James *Brute and Human Intellect* (1878), e con gli *Studies in Logic* di Peirce alla John Hopkins University. Non accetta forse James, nella sua psicologia, l'insistenza di Wright sulla differenza empiricamente irriducibile tra le manifestazioni dell'intelligenza animale ed umana? L'intera concezione filosofica di James secondo la quale gli elementi dell'esperienza immediata *non* sono riducibili né a fattori puramente mentali né a fattori puramente fisici, in altre parole, il suo pluralismo, si manifesta anche in Wright nella maniera seguente: " La materia e la mente coesistono. Non vi sono principi scientifici che mostrino che l'una è determinata o causata dall'altra " (*Phil. Discus.*, p. 271 [...] Vi sono due modi di spiegazione dei fenomeni, uno dei quali si riferisce alle *condizioni* del loro manifestarsi e l'altro che consiste nell'*analisi* degli effetti entro i loro costituenti. Gli eventi mentali, Wright viene a dire, sono completamente *condizionati* da quelli fisici ma non sono *analizzabili* in atomi fisici come loro parti componenti ».

Ogni serio scienziato infatti dovrà riconoscere che la distinzione tra istinto e intelligenza è in pratica quanto mai vaga e indefinibile, sebbene essa sia certamente utile nella classificazione dei comportamenti in psicologia, e nella differenziazione generale tra animale e vegetale in zoologia, o fra vivente e inanimato, organico ed inorganico, in biologia. Il fatto è però che tali distinzioni, estremamente importanti se noi vogliamo fornire una descrizione statica dell'universo, divengono quanto meno provvisorie e astratte quando si assuma il punto di vista dinamico e funzionale, ovvero quando si considerino i fenomeni sotto il profilo della loro evoluzione. In tal caso si vede facilmente che il supposto punto di separazione fra istinto e intelligenza diviene praticamente impercettibile e non precisabile e che ' istinto ' ed ' intelligenza ' non sono che termini capaci di indicare soltanto i momenti estremi di due serie infinitamente convergenti [68].

La teoria evoluzionistica d'altronde, una volta assunta, esige l'abbandono di qualsiasi ricorso a cause miracolose o soprannaturali, e ciò deve potere esser vero anche nel caso dell'autocoscienza [69]. Ma qui si inserisce un comune fraintendimento circa il vero significato della teoria evoluzionistica darwiniana che è quello di pretendere una spiegazione genetica di fattori preventivamente assolutizzati nella loro qualità specifica; e poiché la qualità specifica dell'intelligenza umana sembra non trovar riscontro in alcun comportamento animale, se ne conclude che essa è originaria, irriducibile, un fatto a parte rispetto ai fenomeni naturali, un enigma cui solo la religione o la metafisica possono sperare di trovar risposta. Ora, Wright osserva, un prodotto dell'evoluzione può differire quantitativamente, in dimensione, rispetto ai suoi fattori, ma non può differire quanto al genere. E a prima vista questa considerazione può sembrare che tolga ogni speranza alla comprensione evolutiva dell'intelligenza umana la quale, rispetto all'istinto, sembra differire — come aveva visto il Bowen — « nel genere e non nel grado » [70]; senonché una tale difficoltà non può apparire che relativa ad un utilitarista come Chauncey Wright il quale aveva appreso da Bentham e soprattutto da James Mill che i sentimenti secondari

[68] WRIGHT, *Philosophical Discussions*, cit., pp. 219 sgg.

[69] Sin dall'agosto del 1867, nel corso della loro polemica epistolare, Wright aveva scritto ad Abbot: « Non è necessaria alcuna teoria metafisica della coscienza per dar conto della coscienza umana, o animale, o organica ».

[70] Cfr. sopra, p. 30.

e complessi possono presentare caratteristiche originali ed essenziali per la così detta natura umana, quale ora noi la conosciamo, e nondimeno derivare da semplici fatti associativi nessuno dei quali in possesso di analoghe caratteristiche rispetto al sentimento complesso e derivato del quale erano parte; in particolare, ciò che prima poteva presentarsi originariamente come valore di mezzo, come puro movente di azione, poteva acquistare in seguito valore indipendente, o valore di fine.

La sintesi wrightiana fra utilitarismo e darwinismo mostra qui i suoi frutti: se analizziamo le facoltà spirituali, esse devono potersi considerare come il prodotto di un processo di selezione e perciò devono potersi ricondurre a fenomeni preesistenti; dove non esiste nulla, dice Wright, non si possono delineare nuove facoltà; ma i fenomeni preesistenti non è necessario che presentino senz'altro le caratteristiche che ritroveremo al punto di arrivo: basta che ne mostrino l'embrione strutturale o la potenzialità all'interno di contesti aventi significato ovviamente diverso. Non si tratta quindi di giungere veramente a *nuove* facoltà, ma più semplicemente ad un *nuovo uso* di facoltà vecchie, nuovo uso che si fa via via prevalente sotto la spinta delle circostanze esterne e dell'evoluzione selettiva. In tal modo, dice Wright, ciò che all'interno di vecchie funzioni poteva apparire come un'appendice marginale o accidentale, può assumere in seguito un nuovo uso e prendere addirittura l'aspetto di una nuova funzione senza alcun rapporto con l'antica. A tale ordine di circostanze Wright riconduce appunto l'autocoscienza la quale non si presenta assolutamente nei comportamenti animali, e può tuttavia considerarsi presente in potenza in facoltà psicologiche pre-spirituali [71].

La vita spirituale trova così propri antecedenti psicologici nella vita animale e la coscienza umana non è che il processo di sviluppo, secondo nuove funzioni, delle facoltà mentali degli animali. In particolare Wright si riferisce alla memoria e all'immaginazione che a causa dei mutamenti ambientali si sono trovate a svolgere funzioni sempre più complesse e cioè funzioni di « segno » o « simbolo »: un'immagine o un gesto ricorrenti possono non aver dapprima funzione di « segno », non denotano cioè nient'altro al di là di sé, e possono tuttavia acquistare tale funzione in seguito, specie sotto la spinta della cooperazione

[71] WRIGHT, *Philosophical Discussions*, cit., p. 201.

cui l'individuo è indotto nella società animale ed istintiva. In tal modo, dall'uso inconsapevole dei segni all'uso consapevole si scandisce il passaggio dalla semplice coscienza animale all'autocoscienza umana [72].

Ma il punto essenziale dell'analisi concerne la facoltà della « *riflessione* ». La coscienza è presente tanto nell'uomo che, in forma più o meno sviluppata, negli animali; ma la *nuova funzione* che la coscienza assume nell'uomo, ciò per cui essa merita in seguito il nome di autocoscienza, è il suo proprio uso riflessivo.

Così la riflessione — scrive Wright — non sarebbe ciò che i metafisici mostrano di credere, vale a dire una facoltà fondamentalmente nuova nell'uomo, una facoltà elementare e originaria come la memoria, o la capacità astrattiva dell'attenzione, o l'uso di segni e di immagini come rappresentazioni generali al posto di rappresentazioni particolari; essa sarebbe invece determinata, e così differenziata dalle altre facoltà mentali, dalla natura dei suoi oggetti. Da un punto di vista soggettivo essa sarebbe composta dalle medesime facoltà mentali che sono impiegate nell'uso primario dei sensi, come la memoria, l'attenzione e l'astrazione. Opererebbe dapprima su ciò che questi ultimi hanno fornito alla memoria; ma agirebbe in modo indipendente da qualsiasi ordine di raggruppamento e di successione presentato da essi, come i diversi sensi agiscono nel loro rapporto reciproco [73].

È tale « azione indipendente » che conduce l'uomo alla distinzione fondamentale, operata nella memoria, tra « i fenomeni concettuali da quelli della percezione esteriore » [74]; cioè: gli eventi da una parte e le espressioni (gesti, suoni, figure) dall'altra, dove queste ultime, in quanto eventi o segni interni, possono cadere, a differenza dei primi, sotto il controllo della volontà e costituire come « una piccola rappresentazione del mondo evocabile a piacere nel pensiero » [75].

[72] Si è osservato che uno dei meriti di Wright è la distinzione posta tra coscienza e autocoscienza, laddove, come dice lo Schneider (*op. cit.*, p. 375), « la maggior parte dei suoi contemporanei s'interessava della coscienza ». Naturalmente, avrebbe fatto bene ad aggiungere lo Schneider, in America.

[73] WRIGHT, *Philosophical Discussions*, cit., p. 217.

[74] Ivi, p. 223.

[75] Da ciò Wright ricava anche l'origine delle tradizionali polemiche metafisiche tra l'« oggettivo » e il « soggettivo »; tale posizione ha certamente influenzato la distinzione del Peirce tra « pubblico » e « privato » che verrà discussa nel prossimo capitolo.

La capacità, tipicamente umana, di riflettere sui segni interiori è ciò che costituisce l'attività del pensiero autocosciente. Anche l'animale usa i « segni » [76], ma solo l'uomo li riconosce e riflette su di essi e con essi, ponendovi attenzione, così come riflette sulle cose.

Per la genesi dell'autocoscienza nel suo stadio maturo, ovvero per ciò che è espresso dall'*Io penso*, fu soltanto necessaria la capacità di considerare i fenomeni del pensiero segni di altri pensieri, o di immagini fornite dalla memoria, e di concepire tali fenomeni in riferimento ad un soggetto [77].

Funzione mediatrice di tale acquisizione è il segno stesso, ovvero il linguaggio che susciterebbe la riflessione e perciò l'atto del pensiero come uso del segno di un altro segno (la riflessione, come abbiamo visto, è determinata, e differenziata dalle altre facoltà mentali, dalla natura dei suoi oggetti).

Wright dedica parte del suo saggio a delineare, secondo quello che era anche il suggerimento di Darwin, una teoria circa l'origine del linguaggio, ricondotta a quei fenomeni prelinguistici che consistono nell'uso istintivo di gesti e suoni vocali ancora privi di vere e proprie intenzionalità comunicative. Le quali intenzionalità si sviluppano dapprima « socialmente », per i bisogni naturali della comunicazione, sì che il linguaggio è in questa fase il frutto di un'inconscia invenzione collettiva, e poi « individualmente », allorquando l'uomo si rende conto del proprio comunicare. Gli « abiti linguistici » che si vengono così realizzando, si sviluppano in seguito secondo « caratteristiche del tutto parallele a quelle dell'evoluzione organica » considerata alla luce della teoria della selezione naturale. Nato dalle arbitrarie e soggettive libere variazioni nell'uso dei segni, il linguaggio diviene così un *corpus* oggettivo di leggi codificate, sottratte all'arbitrio individuale [78].

Come si vede il saggio del Wright affronta e tratteggia un

[76] Si ricordi la distinzione di Hobbes tra segni « naturali » e « artificiali ». Si deve aggiungere, qui di sfuggita, che Peirce — il quale riprenderà tutta questa teoria dei segni, come si è detto più volte — eliminerà la distinzione piuttosto ingenua del Wright tra mondo « interno » e mondo « esterno ». Per questo la sua semiotica gli aprirà l'accesso ad un nuovo orizzonte filosofico. Cfr. qui pp. 136-7.

[77] WRIGHT, *Philosophical Discussions*, cit., pp. 251-2.

[78] È il problema, oggi così dibattuto, dei rapporti tra *langue* e *parole*, in riferimento al De Saussure.

orizzonte straordinariamente ampio di problemi (più che di soluzioni) che anticipano genialmente più di una strada feconda del successivo pensiero americano e non solo americano. Ma Wright non si sarebbe probabilmente fermato a delle semplici anticipazioni se una morte precoce non gli avesse impedito di sviluppare e comporre il progetto della *Psychozoölogy*, un'opera che, come pensa lo Schneider, sarebbe stata una delle maggiori nella storia del pensiero americano e con tutta probabilità una classica espressione dell'utilitarismo naturalistico come scienza normativa [79]. Di tale progetto ci rimane solo un abbozzo in una lunga lettera di Wright:

> Talvolta penso di scrivere un saggio su questioni che sono oggetto di certi comuni interessi e studi [intende " comuni " a lui e a Darwin] per cui si adotta il nome di *Psychozoölogy* (in sostituzione di quello di ' psicologia animale ', di ' istinto ' e simili), al fine di mostrare la necessaria subordinazione (dal nostro punto di vista) della coscienza, negli uomini e negli animali, al loro sviluppo e alle loro relazioni generali con la natura [80].

6. *Green, Holmes e Warner.*

Degli amici che componevano il così detto Metaphysical Club, ben quattro venivano da studi giuridici e si erano laureati alla Harvard Law School; vale a dire Nicholas St. John Green, Oliver Wendell Holmes, Joseph B. Warner e John Fiske. Tranne Fiske, gli altri tre, e in particolare Wendell Holmes, erano destinati ad una brillante carriera come uomini di legge. Indubbiamente la mentalità giuridica di questi uomini ha avuto un'incidenza sulla nascita della mentalità pragmatica, ma è anche e soprattutto vero il contrario, e cioè che l'indirizzo pragmatico ha permeato la loro attività giuridica, sia in senso pratico che teorico, dando l'avvio ad una delle maggiori scuole di giurisprudenza della fine del secolo scorso. Non è nei nostri propositi, né rientra nelle nostre competenze, dar conto di questa e di altre applicazioni e sfaccettature del pragmatismo, quali sarebbero ad esempio, oltre a quelle riguardanti le scienze giuridiche, quelle che concernono le scienze storiche, politiche e sociali, e qui ci limiteremo solo a qualche breve cenno circa l'apporto che Green, Holmes

[79] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 378.
[80] Ivi, pp. 376 sgg. dove la lettera è in buona parte riprodotta.

e Warner diedero alla nascita e alla diffusione del pragmatismo.

Nicholas St. John Green nacque a Dover, nel New Hampshire, nel 1830; era perciò coetaneo di Chauncey Wright e fu anche suo compagno di studi, oltre che suo amico molto intimo assieme a Fiske e a Gurney. Un suo saggio, apparso nella « American Law Review » (*Proximate and Remote Cause*), ottenne un notevole successo ed egli venne invitato a tenere un corso alla Harvard Law School nel 1870, incarico che gli fu rinnovato nei due anni successivi. Intanto insegnava anche nel Collegio di Harvard, per gli studenti delle classi inferiori, filosofia (logica, metafisica e psicologia) ed economia politica. Nel 1873 passava alla Law School dell'università di Boston dove poteva svolgere con maggiore libertà il proprio insegnamento, assai apprezzato per la chiarezza dell'esposizione e per la vasta e non comune cultura. Nel settembre del 1876, tuttavia, una morte prematura troncava le sue brillanti e molteplici attività. L'anno prima, come sappiamo, era morto anche Wright [81].

Peirce ci ha lasciato di Green, come membro del Metaphysical Club, un ritratto assai penetrante del quale si è già fatto cenno:

> Nicholas St.John Green fu uno dei membri più attenti, abile e colto avvocato, discepolo di Geremy Bentham. La sua straordinaria capacità di scoprire una verità calda e viva nascosta sotto le formule vecchie e ritrite, attrasse da ogni parte l'attenzione su di lui. In particolare, egli sottolineò spesso l'importanza di dare applicazione alla definizione di credenza (*belief*) del Bain: « Ciò per cui un uomo è pronto ad agire ». Il pragmatismo è poco più di un corollario di questa definizione; cosicché io sono disposto a considerarlo come l'avo del pragmatismo [82].

Green, dato anche che nel '70 era già sui quarant'anni ed era perciò con Wright il più anziano del gruppo, fu certo uno degli amici più autorevoli del Metaphysical Club; la sua posizione, come si è visto, ripete, quanto agli orientamenti di fondo, quella del Wright, con il riferimento all'utilitarismo e al Bain in particolare. Ma par di capire che la sua insistenza sulla definizione del *belief*, circostanza ancora viva nella memoria di

[81] Per ulteriori notizie sulla vita di Green, cfr. WIENER, *op. cit.*, *Appendice F*, pp. 231-3.
[82] 5.12.

Peirce dopo tanti anni, abbia avuto il merito di funzionare da esca per la scoperta della « massima pragmatica » proposta in seguito dallo stesso Peirce.

Nel campo degli studi giuridici Green si sforzò di conciliare l'utilitarismo e l'evoluzionismo, dando così contributo a quel rinnovamento di indirizzi che si deve ascrivere soprattutto a merito di Holmes. Obiettivo critico comune era il concetto statico, e puramente logico-formalistico, di legge. La legge, sosteneva Green, è un prodotto sociale che deriva dalle decisioni pratiche degli individui. Vedendo la cosa, poi, sotto il profilo dell'evoluzionismo darwiniano, Green intendeva la legge come quello strumento che deve intervenire a comporre i dissidi che sorgono inevitabilmente tra gli uomini nel corso della lotta per l'esistenza. La comprensione delle leggi, allora, così come esse ci derivano dalla tradizione, rimanda non tanto alle motivazioni morali (Green era molto vicino allo « scetticismo » o « nichilismo » agnostico di Wright) né ai principi della coerenza logica, quanto ai concreti contesti storico-antropologico-sociali, dei quali contesti le leggi sono appunto la risultante. Così tanto Green che Holmes amavano rifarsi alle grandi opere storico-antropologiche di E. B. Tylor (in particolare *Primitive Culture* del '71) e di Henry Maine [83].

Oliver Wendell Holmes, Jr. (1841-1935) accentuò in massimo grado il pragmatismo giuridico del Green dandogli « il duro aspetto di un realismo politico ed economico » [84]. La sua carriera fu molto brillante, sia come docente al Lowell Institute che come magistrato, in quanto dal 1902 al 1932 rivestì la carica di giudice della Corte Suprema degli Stati Uniti. La sua influenza nel campo degli studi giuridici fu grandissima e certamente ispirata ai principi del pragmatismo, sebbene egli non fosse troppo incline a riconoscere questa sua matrice culturale. Quando uscì il *Pragmatism* di James, scrisse anzi all'amico Frederick Pollock:

> Penso che il pragmatismo sia una farsa divertente, come la maggior parte delle speculazioni di William James, ben distinte però dalle sue ammirevoli osservazioni sulla vita, così bene espresse [...]. I libri di James mi sembra che appartengano più al campo dell'arte e delle belle lettere che non al campo opposto, alla filosofia [85].

[83] Per un'esposizione più particolareggiata del pensiero del Green, cfr. WIENER, *op. cit.*, pp. 152-71.

[84] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 583.

Col James infatti Holmes ebbe lunghe discussioni, a voce e per iscritto, in quanto egli si sforzava di indebolire l'individualismo sentimentale dell'amico ponendolo di fronte a considerazioni di carattere realistico e di sfondo sociologico. Egli aveva apprezzato la *Psychology* di James, ma non le successive opere di carattere filosofico che egli giudicava, come Peirce, deboli in fatto di logica.

Non condivideva d'altronde neppure le idee del Peirce, benché sia innegabile che la sua definizione del diritto come « previsione dell'influenza della forza pubblica attraverso gli strumenti giurisdizionali » non sia che una palese applicazione della massima pragmatica formulata dal Peirce per la prima volta (secondo la sua testimonianza già da noi esaminata) proprio nel corso di una riunione del Metaphysical Club. Così pure non condivideva l'evoluzionismo cosmico di tipo spenceriano del Fiske e si riportava invece e senz'altro a Chauncey Wright:

> Wright, un filosofo di reale merito quasi dimenticato, mi ha insegnato, quando ero giovane, che non devo pronunziare la parola *necessario* circa l'universo, che noi non sappiamo se qualcosa sia necessario o no. Io credo che noi possiamo solo *scommettere* sul comportamento dell'universo nei suoi rapporti con noi [86].

A Wright, come a Green, egli era del resto legato dall'analogo orientamento utilitaristico integrato con lo storicismo evoluzionistico. Il suo darwinismo raggiungeva d'altronde toni piuttosto lirici quando egli amava definire la lotta per la vita umana « una gloriosa avventura », così come quando esaltava la vita come pura « azione », « esercizio dei propri poteri », « fine che si giustifica in se stesso » [87]. « Funzionare è tutto », scriveva

[85] In *The American Pragmatists. Selected Writings*, a cura di M. R. Konvitz e G. Kennedy, Cleveland-New York 1967, p. 143.

[86] Prefazione a GREEN, *Criminal Law Reports*, 2 voll., Boston 1874-75; cit. in WIENER, *op. cit.*, p. 174.

[87] In una lettera a Miss Grace Norton del 1874 che gli aveva chiesto « perché esistiamo, qual è lo scopo della vita? », Wright rispose: « Tutti i fini della vita, ne sono persuaso, si trovano all'interno della sfera stessa della vita, e in ultima analisi, o generalizzando al massimo, si possono trovare nella preservazione, nella continuazione e nell'aumento della vita stessa [...]. Ci sono forse fini da suggerire fuori della sfera della vita

Holmes a Pollock [88]. James commentava con un certo sarcasmo questa « esaltazione della pura eccitazione vitale » e la definiva « curiosamente infantile [...] un'ideale immaturo, indegno dell'investitura ufficiale della Corte Suprema » [89].

La personalità di Holmes non era priva di evidenti contraddizioni. Il suo preteso « neutralismo » giuridico, derivazione del neutralismo scientifico di Wright, apriva in realtà la via tanto ad una interpretazione sociologico-democratica della legge, quanto ad un suo uso politico autoritario. Holmes preferiva non pronunziarsi in merito poiché egli avversava qualsiasi intrusione della morale nel diritto. Nella celebre conferenza del 1897 *The Path of the Law* (poi trasformata in saggio) Holmes dichiarava:

> Penso spesso se non sarebbe tanto di guadagnato che ogni parola dotata di significato morale fosse senz'altro bandita dal diritto, e si adottassero altri termini, per esprimere i concetti giuridici, spogliati di qualsiasi intonazione extra-giuridica [...]. La legge non può richiedere una giustificazione più valida di quella fornita dagli istinti più profondi dell'uomo [90].

La legge, in tal modo, non doveva né poteva opporsi alle passioni del popolo, poiché ne era praticamente la conseguenza e il risultato. « La filosofia — scrive Holmes nel suo saggio *Natural Law* — non fornisce dei motivi, ma mostra agli uomini che non sono stolti nel fare ciò che già essi vogliono fare » [91]. È alla luce di tale concezione della filosofia e della filosofia del diritto che Holmes avversò sempre energicamente il socialismo e guardò con preoccupazione, come del resto la maggior parte degli intellettuali americani e Fiske in particolare, all'avvento della Comune di Parigi, episodio che Wright considerò invece con una certa obiettività e senza troppi timori.

I meriti, indubbiamente grandi, di Oliver Wendell Holmes, sono però da vedere nella sua critica magistrale delle scuole tradizionali di diritto, in particolare di quella « deduttivistica »

stessa? ». Da un punto di vista sociale, continua Wright, il problema è però assai più complesso e pone addirittura « questioni insolubili » sulle quali da sempre si basa la religione (cfr. WIENER, *op. cit.*, pp. 37-8). Come si vede, l'atteggiamento di Wright è assai più pacato di quello di Holmes.

[88] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 584.
[89] Cfr. PERRY, *op. cit.*, II, p. 21.
[90] In *The American Pragmatists*, cit., p. 145.
[91] Ivi, p. 161.

che riduceva il diritto ad una pura questione formale di coerenza logica. Nella sua opera maggiore, *The Common Law* (Boston 1881), Holmes obiettava che « la legge non si è sviluppata secondo la logica, ma secondo l'esperienza ». E aggiungeva:

> Le necessità del tempo, le teorie politiche e morali dominanti, le intuizioni della vita pubblica dichiarate o inconsapevoli, persino i pregiudizi che i giudici hanno in comune con gli uomini del loro tempo, hanno assunto una parte più importante dei sillogismi nella determinazione delle norme che governano gli uomini [92].

Le leggi, egli scriveva, incorporano la storia dello sviluppo di una nazione attraverso parecchi secoli, il che non sarebbe possibile se esse contenessero soltanto assiomi e corollari matematici. Per sapere che cosa esse sono, dobbiamo sapere che cosa sono state e cosa tendevano a divenire. Noi dobbiamo consultare contemporaneamente la storia e la teoria della legislazione e cercar di capire la combinazione di questi due fattori ad ogni stadio: « la sostanza della legge in un tempo determinato, corrisponde pressoché interamente, sin tanto che resta in vigore, a ciò che allora si riteneva fosse conveniente » [93]. Dal momento che ignora l'evoluzione e la funzione sociale della legge,

> la teoria ufficiale sostiene che ogni nuova decisione deriva sillogisticamente dai precedenti esistenti. Ma proprio come la clavicola del gatto ci informa soltanto dell'esistenza di qualche più primitiva creatura per la quale la clavicola era estremamente utile, così il fatto che i precedenti sopravvivano nella legge molto tempo dopo di quando essi erano utili, dipende infine dalla ragione che essi sono stati dimenticati [94].

Wendell Holmes considerò le proprie conclusioni molto vicine alle idee del Dewey di *Experience and Nature* (1925) e in accordo con alcuni aspetti del pensiero del Santayana espresso in *Life of Reason* (1905-6) [95]. Anche in queste sue preferenze Holmes confermava tuttavia quella sua caratteristica oscillazione fra l'individualismo pragmatico e l'oggettivismo sociologico, tra

[92] Ivi, p. 173; cfr. anche SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 584.
[93] Cit. in WIENER, *op. cit.*, p. 178.
[94] *Common Law*, in *The American Pragmatists*, cit., p. 175.
[95] Per l'approfondimento di questi aspetti cfr. WIENER, *op. cit.*, pp. 187-9.

la visione democratica dell'ufficio del giudice, che egli vedeva spogliato di ogni privilegio formale e autoritario, ed una sua personale invincibile tendenza aristocratica [96].

Joseph Bangs Warner (1848-1923), avvocato di prestigio, istruttore di storia ad Harvard nel 1872 e '73 e poi incaricato presso la Harvard Law School nel 1886 e '87, collaborò con Holmes nella edizione del 1873 dei *Commentaries on American Law* del Kent. Il più noto dei suoi scritti è una equilibrata recensione dell'opera maggiore di Holmes, *Common Law*, del 1881, recensione apparsa nel numero di maggio della « American Law Review ». Le idee di Warner non differiscono sostanzialmente da quelle di Green, di Chauncey Wright e di Holmes. Come Wright e Green, egli si oppose all'intrusione della metafisica nei campi particolari delle scienze e difese una concezione empiristica e pragmatica della legge. « Si comincia a comprendere — egli ha scritto — che la legge è ciò che i giudici dicono che essa sia ». La sua prudenza critica lo pone talora in disaccordo persino nei confronti di Holmes del quale non condivide l'eccessivo entusiasmo e ottimismo evoluzionistico. Ma si tratta di sfumature. Come è stato osservato, Warner non sarebbe stato ricordato affatto nella storia del pensiero filosofico americano se Peirce non avesse fatto menzione di lui come membro del Metaphysical Club. Egli era d'altronde il membro più giovane del club, poiché nel '70 aveva solo 22 anni [97].

7. *Abbot e Fiske.*

Degli amici del Metaphysical Club Francis Ellingwood Abbot se non fu dei più assidui, fu nondimeno dei più vicini a Charles Sanders Peirce. Abbot, Peirce e Montgomery (del quale non possiamo qui occuparci) sono infatti considerati gli iniziatori di quella teoria « realistica » della conoscenza che doveva ispirare tanta parte della successiva filosofia americana. La vita di Abbot (nato nel 1836) fu non poco tormentata e si concluse tragicamente. Pastore unitariano, nel '68 rinunziò al pulpito considerando le proprie idee ormai troppo lontane dai fondamenti del cristianesimo. Di questa crisi ci testimoniano alcune lettere che egli indirizzò allora a Chauncey Wright, il quale cercò invano di dissuaderlo dal compiere un gesto troppo clamoroso [98]. Ma Abbot non condivideva l'agnosticismo scientifico dell'amico e inclinava invece verso una nuova concezione religiosa di tipo evoluzionistico che egli concretò sia nella fondazione della « Free Religious Association » (religione razionale e universale, senza sacerdoti e senza dogmi), sia nella pubblicazione del libro *Scientific Theism* (Boston 1885), opera che gli creò molte difficoltà per il suo anticonformismo religioso. Questa fu anche la ragione prima dei suoi insuccessi accademici. Harvard gli rifiutò già nel '66 un incarico di insegnamento e quando nell'88 egli sostituì per un anno Josiah Royce, che era stato in precedenza chiamato ad Harvard da James, si trovò ben presto al centro di una polemica incresciosa nella quale si videro coinvolti loro malgrado lo stesso James e Peirce: libelli, lettere aperte alla « Nation », accuse e controaccuse, alle quali Royce, tornato dopo la sua assenza ad Harvard, ritenne di dover rispondere intentando causa all'Abbot (e nell'occasione venne difeso da Joseph Warner) [99]. Gli interessi di Abbot erano peraltro schiettamente teoretici e difficilmente il suo lavoro poteva trovare adeguata comprensione o diffusione fuori del ristretto mondo delle università [100]. La sciagura peggiore della sua vita fu però la perdita della moglie (nel 1893) alla quale Abbot era profondamente legato. Dopo questo episodio visse in completo isolamento per un decennio, dedicandosi alla stesura della sua opera maggiore, *The Syllogistic Philosophy* (Boston 1906); quando il lavoro fu compiuto, nell'ottobre del 1903, andò ad uccidersi sulla tomba della consorte [101].

Abbot definì la propria posizione « realismo scientifico ». Le origini delle sue riflessioni filosofiche consistono nell'atteggiamento critico assunto da Abbot nei confronti del rapporto condizionato-incondizionato in Hamilton; ciò determinò una nota — e già ricordata — controversia con Chauncey Wright che, sulla scorta dello Hamilton, difendeva il carattere limitato e finito della conoscenza umana. Abbot rispose sostenendo la conoscibilità dell'infinito, e addusse ad esempio la nozione di infinità dello spazio (si conosce la infinità dello spazio solo in quanto ed

[96] Sulle tendenze « aristocratiche » di Holmes, cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 586 nota.
[97] Per un'esposizione particolareggiata della vita e del pensiero di Warner, cfr. WIENER, *op. cit.*, pp. 235-42.

[98] Ivi, p. 42.
[99] Ivi, *Appendice G*, pp. 238-40, che esamina tutta la controversia.
[100] Cfr. BLAU, *op. cit.*, p. 204.
[101] Ivi.

evidentemente lo spazio *è* infinito ed incondizionato: *The Philosophy of Space and Time*, « North American Review », XCIX, 1864, pp. 64-116). Già in questo saggio, e in quello successivo *Il condizionato e l'incondizionato* apparso pure sulla « North American Review » nel '64, Abbot veniva delineando la sua recisa opposizione al nominalismo che anticipa di poco, e certo anche ispira, l'analoga opposizione che caratterizzerà tutta l'opera di Peirce [102].

L'originalità di Abbot consiste nell'aver riproposto alla cultura americana il tradizionale problema degli universali, ricavandone due prospettive di estremo interesse: la conoscibilità « oggettiva » delle relazioni (strada che in seguito verrà battuta anche da James) e l'interpretazione « realistica » della teoria di Darwin (che verrà seguita anche dal Peirce). Scrive Abbot:

Il *Relazionismo* o *Realismo scientifico* (per cui si può adottare la formula *universalia inter res*) ci insegna che gli universali, o i generi e le specie, sono, *in primo luogo*, relazioni obiettive di somiglianza fra le cose oggettivamente esistenti; *in secondo luogo*, concetti soggettivi di queste relazioni, determinati nella mente dalle relazioni stesse; e, *in terzo luogo*, nomi che rappresentano sia le relazioni che i concetti, e sono applicabili a entrambi. Questa è la divisione logicamente implicita in ogni classificazione scientifica degli oggetti naturali, considerati come oggetti di una reale conoscenza scientifica. Ma, sebbene sia usata empiricamente con un successo eccezionale nell'indagine della Natura, non sembra che siffatta concezione sia mai stata teoreticamente generalizzata o stabilita.

Questa visione poggia, per la sua giustificazione, su un principio più generale: cioè quello della *Obiettività delle Relazioni*, che si oppone al principio della *Subiettività delle Relazioni*, il quale è alla base della dottrina nominalistica degli universali sostenuta dalla filosofia moderna [103].

Nell'opera maggiore, *The Syllogistic Philosophy*, Abbot ribadiva che se è vero che si conoscono realmente i rapporti oggettivi fra le cose, deve essere pure possibile una conoscenza

[102] Sulla polemica Abbot-Wright relativa all'Hamilton e al concetto di spazio, cfr. MADDEN, *op. cit.*, pp. 90-6. Peirce ebbe di Abbot, che soleva chiamare familiarmente Frank, un'alta stima; una volta si riferì a lui — in una lettera a James del 1904 — come a « uno dei più forti pensatori che mi sia capitato di incontrare », cfr. PERRY, *op. cit.*, II, pp. 431-2.

[103] *Scientific Theism*, Boston 1885, pp. 11-2, cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 349-50.

pura e immediata delle relazioni; già nel '64, d'altronde, egli aveva ammesso una triplice attività percettiva e un triplice ordine di oggetti corrispondenti: la percezione sensibile che rimanda alle *cose*, la percezione intellettuale che rimanda alle *relazioni* e la percezione razionale che rinvia alle *condizioni*. Da tali premesse Abbot sviluppò più tardi la sua « logica assoluta » intesa come il sillogismo della « identità nella differenza degli opposti », logica che il Royce aveva certamente ragione di definire « hegeliana » nel metodo e nei contenuti, sebbene Abbot insistesse nel sottolineare piuttosto le differenze che lo dividevano dall'hegelismo.

Non interessa dar conto qui delle complesse, e talora anche stravaganti, formule della filosofia sillogistica di Abbot (anche se si tratta di uno degli esempi più tipici e più geniali dell'orizzonte problematico americano nella seconda metà dell'800); interessa invece spendere qualche parola sul tema concernente il rapporto tra « sillogismo ed evoluzione ». Abbot prese posizione fin dal '68 (in una recensione ai *Principles of Biology* di Spencer) contro il concetto meccanicistico di evoluzione, propendendo piuttosto per una soluzione vitalistica. Ma soprattutto egli intese ricondurre l'evoluzione al suo principio dell'identità nella differenza (identità di individuo e universale nelle relazioni oggettive, identità di soggetto e oggetto nella relazione conoscitiva, ecc.). Ora, come scrive il Blau, fu proprio in rapporto a questo punto che Abbot considerò l'opera di Darwin filosoficamente molto importante:

In seguito all'influsso di Aristotele, infatti, la filosofia era stata caratterizzata dalla tendenza a concepire le entità individuali, o particolari, come esemplificazioni concrete e mutevoli di essenze universali, classi, o specie astratte ed immutabili. Anche se accessibili all'esperienza dell'uomo, i particolari erano stati considerati inaccessibili alla conoscenza umana, mentre gli universali, ritenuti accessibili a questa, erano stati giudicati inaccessibili a quella. Solo le entità individuali apparvero esperimentabili, e solo le specie apparvero conoscibili. Una tradizione filosofica ammise la realtà dei particolari ed ebbe difficoltà a spiegare gli universali; un'altra ammise invece la realtà degli universali ed ebbe difficoltà a spiegare i particolari. L'errore di Aristotele e di quanti lo seguirono accettandone tale paradossale concezione consistette nell'affermare l'immutabilità delle specie e nel misconoscere l'importanza delle differenze individuali. Fu solo dopo che Darwin ebbe formulata la propria

ipotesi che le « variazioni positive », o differenze individuali, vennero concepite come essenziali, anziché accidentali, e fu la « rivoluzione » darwiniana a determinare l'abbandono della credenza nelle specie fisse per tutta l'eternità. Abbot, rifacendosi a Darwin, ritenne di aver scoperto « la verità sfuggita ad Aristotele: vale a dire, che la differenza individuale è essenziale all'individuo nel suo insieme, come questi è essenziale all'intera specie ».

Ma ciò, in altre parole, significa che fra l'individuo e le relative differenze individuali sussiste lo stesso rapporto esistente fra la specie e l'individuo medesimo. Il particolare, pur essendo un'entità individuale rispetto alla specie, è un universale rispetto alle differenze individuali. L'individuo, quindi, è una « entità individuale-universale ». Come entità individuale può essere percepito, mentre come universale può essere concepito. Un'entità individuale-universale è un « oggetto-concetto », ed è accessibile tanto all'esperienza, quanto alla ragione: « l'identità nella differenza di esperienza e ragione sul piano conoscitivo risulta evidente nella struttura necessaria della fondamentale molecola del sapere, l'oggetto-concetto ». L'influsso di Darwin sulla filosofia di Abbot ebbe l'effetto di rendere possibile l'affermazione realistica della « essenziale coincidenza di esistenza e conoscibilità; l'inconoscibile non è altro che l'inesistente » [104].

L'inesistenza di qualcosa come « inconoscibile » è peraltro un ulteriore punto di contatto tra Abbot e Peirce, come vedremo.

Nel gruppo degli amici del Metaphysical Club Fiske fu certo il più estraneo alle idee che dovevano dare origine al pragmatismo; la sua presenza agli incontri del piccolo club fu d'altronde la più saltuaria e occasionale. Fiske fu senza dubbio il maggiore esponente dello spencerismo americano che egli indirizzò soprattutto ai problemi della filosofia della storia e dello sviluppo sociale. Sin da giovanissimo (era nato nel 1842) egli si era orientato in questo senso: il suo grande problema era quello della connessione uomo-natura e al riguardo fu per lui illuminante e decisiva la lettura di due opere che, come osserva lo Schneider, dovevano offrirgli « materia di lavoro per tutta la vita »: *Kosmos* di von Humboldt e l'*History of Civilisation in England* di Henry Thomas Buckle (1821-1861) che Fiske recensì entusiasticamente nel 1860, a soli diciotto anni. In tale recensione Fiske palesava già l'ambizioso proposito di scoprire ed enunciare le leggi fisse

[104] BLAU, *op. cit.*, pp. 215-6.

ed immutabili dello sviluppo sociale, leggi che dovevano possedere il rigore e l'universalità delle leggi naturali. La scienza sociale era da tempo in cammino, egli dichiarava, avendo avuto i suoi precursori in Machiavelli, Vico e Montesquieu, e i suoi più efficaci continuatori in Condorcet e in Voltaire; ma solo l'avvento delle moderne scienze naturali e il tramonto dell'antica metafisica ha reso possibile « concepire l'esistenza di una regolarità universale e costante nella successione degli eventi storici » [105]. Fiske si incamminava dunque alla scoperta personale di una « fisica sociale » e divenne perciò, ben presto, lettore entusiasta di Comte e poi di Spencer la cui *Synthetic Philosophy* gli si mostrava come il riuscito tentativo di raccogliere sotto un'unica legge « cosmica » il progresso universale della natura e dell'uomo.

In tal modo Fiske saldava la visione cosmica di Humboldt con la sociologia e la storia. Scrive lo Schneider:

> Questo cosmo del naturalismo romantico non era lo statico ed eterno ordine della natura cui aveva creduto il deismo, ma un ordine in movimento, temporale, fenomenico e progressivo. Il mondo stesso ora appariva come un organismo, il cui sviluppo nel tempo poteva essere oggetto di osservazione, anche se la sua origine e la sua sostanza dovevano restare sconosciute per sempre. Sebbene un tale mondo sembrasse meno sicuro di un mondo posto nelle mani di una suprema Provvidenza, esso sembrò più intelligibile, più stimolante, esso parve una dimora più conveniente per l'uomo che non il sinistro cosmo presentato dall'ortodossia o l'universo dei newtoniani dotato solo di movimento e di gravitazione. Così, nel nome della deantropomorfizzazione, i filosofi cosmici del diciannovesimo secolo si immaginarono un ordine naturale conforme al loro particolare ordine sociale [106].

Fiske riteneva che la sua filosofia cosmica non fosse altro che un modo particolare di esposizione delle idee di Spencer. Nel 1872 tenne ad Harvard trentacinque lezioni sulla *Dottrina dell'Evoluzione* che rielaborò e pubblicò due anni dopo in una grossa opera in due volumi: *Outlines of Cosmic Philosophy*. Spencer tuttavia non si trovò d'accordo col suo fervente discepolo e ammiratore americano nell'importanza da lui attribuita all'idea « cosmica » dell'evoluzione e ne seguì uno scambio di

[105] Cfr. FISKE, *Darwinism and Other Essays*, London-New York 1879, p. 144.

[106] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 344.

battute amichevolmente polemiche dal quale è facile arguire che Fiske, a differenza di Spencer, era molto più interessato ai problemi storici e religiosi che non a quelli scientifico-naturali: la natura lo interessava per quel tanto che essa poteva condurlo a comprendere « cosmicamente » il problema dell'uomo e il problema di Dio [107]. Anche gli amici del Metaphysical Club si occuparono della cosa nel '74; come riferisce James: Wright, Peirce, Green, Warner e James medesimo discussero in un incontro le *Outlines of Cosmic Philosophy* alla presenza dell'autore [108]. Per molte buone ragioni, del resto, Fiske può in effetti venir considerato come il tramite tra le idee del positivismo europeo (specie in ordine ai problemi relativi alle così dette « scienze dello spirito ») e quelle del nascente pragmatismo americano; è certo che egli influenzò abbastanza profondamente gli amici del Club Metafisico con le grandi sintesi sociologiche di Comte, Buckle, Maine e Spencer. Basterebbe al proposito ricordare la polemica tra lui e James, condotta da entrambi nell'80 sulle pagine dell'« Atlantic Monthly » circa l'interpretazione della storia in chiave spenceriana. James opponeva alla visione deterministica del Fiske (e di un altro spenceriano inglese, Grant Allen, la cui posizione può definirsi di « lamarckismo sociale ») una propria concezione individualistica che egli ricavava dal Carlyle [109]. E si potrebbe anche ricordare un secondo episodio che coinvolge l'Abbot; nell'84 e nell'85, infatti, Fiske tenne due importanti conferenze alla Concord Summer School of Philosophy, *The Destiny of Man* e *The Idea of God*, nelle quali è evidente che il suo giovanile positivismo veniva sempre più inclinando verso posizioni religiose o di « teismo cosmico » [110]. Alla seconda di queste conferenze lo Abbot indirettamente rispose nella stessa sede (la Concord Summer School of Philosophy aveva infatti bandito un ciclo di conferenze sul tema: *È il panteismo il risultato legittimo della scienza moderna?* invitando, oltre a Fiske e ad Abbot, anche l'hegeliano del gruppo di St. Louis George Holmes Howinson e il già ricordato Edmund Montgomery, il filosofo-biologo autore del geniale libro *Philosophical Problems*

[107] Per i termini della polemica e una loro analisi cfr. BLAU, *op. cit.*, pp. 188-9.

[108] James aggiunge che Fiske, a un certo punto, « cadde addormentato davanti ai loro occhi »! Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 130.

[109] Vedi i termini e gli sviluppi della polemica in WIENER, *op. cit.*, pp. 132-6, e qui più avanti, pp. 261-3.

[110] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 345.

in the Light of Vital Organization, New York 1907); naturalmente lo Abbot nel suo discorso (pubblicato poi col titolo di *Scientific Theism*, come già sappiamo) attaccava l'ottimistica connessione positivistica tra religione e scienza, connessione fondata sul concetto spenceriano di inconoscibile.

Senza seguire ulteriormente gli sviluppi del pensiero di Fiske, che qui non interessano in modo diretto, diremo invece brevemente del suo contributo più concreto ed originale alla teoria dell'evoluzione, e in particolare dell'evoluzione psicologica e spirituale dell'uomo, tema che era al centro degli interessi dell'ultimo Wright e che poi anche Peirce e James svolgeranno sulla base dell'idea pragmatica dell'intelligenza. Per tale contributo Fiske ottenne anche l'incoraggiamento epistolare del Darwin. Sulla base dello Spencer e dello stesso Darwin, Fiske giunse infatti alla conclusione, analoga a quella del Wright, secondo la quale nuove condizioni d'ambiente avrebbero indotto nuove abitudini associative nella psiche dell'uomo determinando così nuove funzioni in antichi canali nervosi. Ciò spiegherebbe anche il formarsi, secondo il principio della selezione naturale, della straordinaria complessità del cervello umano, se confrontato con quello degli animali. Ne deriva che il bambino deve affrontare un lungo periodo di dipendenza educativa perché possa assimilare tutti i comportamenti elaborati dalla società umana nel corso della sua lunga storia evolutiva. Come già Spencer, Fiske vede conciliate su tale base le due opposte interpretazioni circa l'origine della conoscenza, quella a priori e quella a posteriori:

> La concezione dell'attività cerebrale qui adottata risolve la questione a lungo dibattuta fra la scuola lockiana e quella kantiana a proposito dell'origine della conoscenza; e il verdetto, in parte favorevole a ciascuna di queste due scuole, non è tuttavia pienamente favorevole a nessuna delle due...
>
> La forza della posizione lockiana sta nell'assunzione che ogni conoscenza deriva in ultima analisi dall'esperienza, cioè dal rapporto fra l'organismo e l'ambiente. La forza della posizione kantiana sta nel riconoscimento del fatto che il cervello ha delle tendenze definite, fin dalla nascita. La Dottrina dell'Evoluzione armonizza queste due visioni apparentemente opposte, mostrandoci che nell'apprendere noi acquistiamo semplicemente delle capacità latenti di riprodurre le idee [111].

[111] FISKE, *Outlines of Cosmic Philosophy*, Boston 1874, II, pp. 160-1, cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 378-9.

Ora, è proprio l'esigenza di un prolungato periodo di dipendenza a rendere necessaria la formazione della famiglia e dell'ambiente sociale; ed è d'altra parte all'interno di questi fenomeni che deve rintracciarsi l'origine naturale dei sentimenti etico-sociali e dello stesso sviluppo dell'intelligenza e della coscienza. Fiske sviluppò questa tesi, che si trova pure brevemente riassunta nella sua opera maggiore, nel saggio *Il significato dell'infanzia*. Fu il prolungamento dell'infanzia, egli afferma, che nei secoli passati convertì i nostri progenitori da bruti in esseri umani. È l'infanzia che ha reso l'uomo quale egli è. La sola operazione della selezione naturale non sarebbe mai stata in grado di giungere alla formazione della razza umana. La durata del periodo educativo, che oggi ricopre un terzo dell'intera vita, è aumentata infatti di pari passo con l'incremento della civiltà. Può essere interessante notare come queste idee del Fiske siano ancora presenti nelle opere di Desmond Morris e di altri scienziati evoluzionisti dei nostri giorni [112].

[112] Cfr. D. MORRIS, *La scimmia nuda*, trad. it., Bompiani, Milano 1968; sulle idee politiche del Fiske e i suoi giudizi critici sull'episodio della Comune di Parigi del '71, cfr. WIENER, *op. cit.*, pp. 148-50; la condanna di Fiske delle correnti del socialismo contemporaneo non era condivisa dal Wright che considerò gli avvenimenti della Comune con una certa simpatia, come già sappiamo.

III. IL PRAGMATISMO DI PEIRCE

1. *La vita e gli scritti di Peirce.*

A proposito di Charles Sanders Peirce e del destino della sua vita, James ha scritto: « si tratta del più curioso esempio di uomo ricco di talenti che non sia riuscito a farsi strada » [1]. È noto infatti che Peirce, oggi considerato da molti la più alta mente filosofica mai apparsa negli Stati Uniti, non riuscì ad ottenere una cattedra universitaria, né a pubblicare quella dozzina e forse più di opere che era venuto via via progettando e abbozzando in forma più o meno definitiva; e sono note anche le misere condizioni di vita dei suoi ultimi anni, quando egli, in completa miseria, sopravvisse solo per la generosità di James e di qualche altro vecchio amico o discepolo. Se James ha definito l'insuccesso pratico dell'amico Peirce un « curioso esempio » di come talvolta il talento di un uomo non trovi corresponsione nei riconoscimenti pubblici ed ufficiali dei suoi contemporanei, qualche altro studioso ha trovato la cosa più enigmatica che curiosa. Chi conobbe Peirce spiegò in generale i suoi insuccessi adducendo motivi di carattere, o, per dir meglio, di cattivo carattere. Al proposito scrive il Gallie:

> Una discussione sul carattere di Peirce è resa particolarmente difficile dal fatto che, così durante la vita di Peirce come ai nostri giorni, coloro che meglio lo conobbero hanno cercato deliberatamente, a quanto sembra, di proteggere il suo nome. I sentimenti che hanno ispirato questa condotta meritano rispetto; ma sarebbe estremamente spiacevole se essa conducesse al risultato che il mistero del carattere di Peirce restasse per sempre irrisolto. C'era certamente qualcosa — e forse molto — di strano in Peirce [2].

[1] Cfr. W.B. GALLIE, *Peirce and Pragmatism*, nuova ed., New York 1966, p. 38; trad. it., Editrice Universitaria, Firenze 1956 (dalla ed. inglese Penguin Books LTD 1952), p. 32.

[2] Ivi, p. 37; trad. it. cit., p. 31.

Probabilmente il Gallie esagera; o forse no. In ogni caso le testimonianze che ci restano circa il temperamento di Peirce e le vicende della sua vita sono, direi, sufficienti a spiegarne gli insuccessi. Peirce era nato a Cambridge, Massachusetts, nel 1839, secondogenito di Benjamin Peirce (1809-1880), docente di matematica e astronomia ad Harvard per oltre un quarantennio, considerato da molti come il matematico più eminente dell'America del tempo. Anche il fratello maggiore di Peirce, James Mills Peirce (1834-1906), insegnò matematica ad Harvard per tutta la vita ricoprendo la carica di preside della facoltà di scienze dal 1895 al '98. Una famiglia di salde e brillanti tradizioni accademiche, dunque. Peirce padre nutrì per il secondo figlio una vera e propria adorazione. Sin da fanciullo Charles Sanders Peirce manifestò infatti un precoce interesse per gli studi scientifici e un talento del tutto eccezionale; a otto anni aveva cominciato a studiare la chimica per proprio conto e a dodici si costruiva un piccolo laboratorio chimico perfettamente efficiente. A tredici anni leggeva con adeguata competenza gli *Elements of Logic* (London 1826) di Whateley. Di fronte a queste manifestazioni l'entusiasmo del padre è comprensibile, ma fu anche certamente dannoso e anzi la prima origine di tanti futuri inconvenienti. Peirce non ebbe un'educazione regolare; il padre si assunse la responsabilità di istruirlo e lo fece in modo tanto intelligente e originale, da un punto di vista scientifico, quanto pericoloso per la formazione del carattere: egli era solito sottoporre al figlio problemi matematico-scientifici senza fornirgli nel contempo i teoremi o le conoscenze necessarie a risolverli; il ragazzo doveva « inventarsi » le soluzioni da solo. E poi faceva con lui lunghe passeggiate nel corso delle quali egli discuteva col figlio problemi di filosofia o questioni inerenti le sue stesse ricerche matematiche. Tutto ciò stimolò enormemente l'intelligenza del giovane Peirce che a vent'anni possedeva già una cultura assai singolare — per non dire eccezionale — nella matematica, nella logica antica e moderna, nelle scienze sperimentali e in certi settori della filosofia (conosceva, ad esempio, la *Critica della ragion pura* di Kant quasi tutta a memoria)[3], ma tutto ciò ne compromise anche il carattere rendendolo superbo, stravagante,

[3] È singolare che un altro filosofo, vicino a Peirce per molti rispetti, dichiari di aver imparato la *Ragion pura* a memoria, vale a dire Whitehead (*Autobiographical Notes, in The Philosophy of Alfred North Whitehead*, a cura di P. A. Schilpp, New York 1951, pp. 7-8).

ben poco docile a sottomettersi ad una disciplina di studio più normale e comune, amante delle sottigliezze e dei paradossi, sprezzante verso i suoi insegnanti o, quanto meno, verso quelli che non gli andavano a genio[4]. Ciò spiega il suo scarso successo d'insieme come studente ad Harvard dove si laureò nel 1859, settantunesimo su novantuno candidati. William James, suo compagno di studi, lo descrive in quegli anni come « un ragazzo molto ' sveglio ', con una spiccata personalità, di idee piuttosto indipendenti e radicali »[5]. Il padre di Peirce aveva preso l'abitudine di riferirsi spesso al figlio, a lezione, profetizzando i suoi futuri successi scientifici che, egli diceva, sarebbero stati anche maggiori dei propri. « È chiaro — commenta il Gallie — che ciò non contribuì a rendere popolare Peirce fra i docenti universitari ». Ancora per l'interessamento del padre, Peirce divenne socio della United Coast and Geodetic Survey, per la quale lavorò come corrispondente sino al 1891; un lavoro che gli lasciava molto tempo libero e che gli consentì di continuare alla Lawrence Scientific School di Harvard gli studi di chimica e di astronomia, in questo caso con brillanti risultati, e di dedicarsi sempre più intensamente alla filosofia (il suo primo studio vero e proprio fu dedicato, in

[4] N. Bosco, nel suo libro *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, Edizioni di « Filosofia », Torino 1959, p. 4, così descrive, sulla base di notizie autobiografiche del Nostro, la personalità di Peirce ragazzo: « Peirce, che a cinque anni s'innamora violentemente e incomincia la propria istruzione, a otto si butta a studiare la chimica per guarire da un secondo amore infelice, a undici scrive una *Storia della chimica*, a dodici organizza un giornale e a tredici si iscrive a una *Debating Society*, a quattordici decide di diventare un uomo forte e un cattivo scolaro, a sedici comincia la lettura di Kant, la cui *Critica della ragion pura* saprà presto a memoria, a diciassette abbandona l'idea di diventare un uomo forte e si dà, son parole sue, alla sistematica ricerca del piacere, abbandonata a sua volta l'anno seguente per una non meno programmatica decisione di prender la vita come viene, e finalmente conclude a diciannove anni: *Vanitas vanitatum!*, ha tutte le caratteristiche dell'*enfant prodige*: è presuntuoso, asociale, infelice. Lo è tanto più perché la sua mente lucidissima non gli permette d'illudersi nemmeno su se stesso ».

[5] Quattordici anni più tardi scrisse al fratello Henry che era entrato in dimestichezza con Peirce a Parigi: « Mi diverte il fatto che tu avresti dovuto cadere fra le braccia di Peirce [...] ma costui va trattato molto bruscamente; affrontalo fermamente, controbattilo, incalzalo duramente, fatti beffe di lui, ed egli sarà piacevole come pochi; ma se ti lasci intimidire dai suoi modi sentenziosi, dai suoi discorsi oscuri e paradossali [...] non ti troverai mai a tuo agio con lui, proprio come è capitato a me per anni, finché non ho cambiato atteggiamento e ho preso a trattarlo più o meno scherzosamente. Confesso che egli mi piace molto, a dispetto di queste sue caratteristiche, perché è un uomo di genio, e questo finisce sempre per cattivare la simpatia altrui »; in GALLIE, *op. cit.*, p. 38; trad. it. cit., p. 32.

questo campo, alle *Lettere sull'educazione estetica* [1795] di Schiller, poi a Kant, come si è detto, e a Schelling oltre ai classici greci e medievali).

A ventitré anni Peirce si sposò con Harriet Melusina Fay, una ragazza che veniva da una delle famiglie più in vista di Boston. Il matrimonio non fu felice; nel '76 Peirce venne abbandonato dalla moglie e sette anni più tardi egli ottenne il divorzio per l'abbandono del tetto coniugale da parte di lei; non c'è dubbio tuttavia che le responsabilità di Peirce, in tutto l'episodio, siano state rilevanti (sebbene questo sia uno dei punti, rimasti abbastanza oscuri della vita di Peirce, lamentati dal Gallie e da altri). È un fatto che la « buona società » di Harvard, in quei tempi assai rigida e costumata, si schierò unanime per la moglie, tanto che gli stessi fratelli di Peirce tennero, da quel momento in poi, un atteggiamento molto freddo nei confronti del loro congiunto. È più che probabile che tale divorzio abbia seriamente compromesso la carriera accademica di Peirce, perlomeno ad Harvard; le università di allora costituivano in America — e non solo in America — un piccolo mondo a parte che spesso faceva sentire duramente il peso della grettezza di idee e dei pregiudizi moralistici di una parte dei suoi esponenti. Nel 1884, a quarantacinque anni, Peirce si sposò di nuovo con una signora francese (Juliette Froissy) che sembra sia stata per lui un'eccellente compagna per il resto dei suoi giorni (essa gli sopravvisse per diversi anni). Né dal primo né dal secondo matrimonio Peirce ebbe figli.

A parte le ragioni private, la carriera accademica di Peirce fu anche compromessa, pare, dalle sue scarse attitudini all'insegnamento; in tutto egli tenne per incarico otto corsi universitari: nel 1864/65 e nel '69/70 insegnò ad Harvard filosofia della scienza; nel '70/71, ancora ad Harvard, insegnò logica; poi, per cinque anni consecutivi, tenne l'incarico di logica alla Johns Hopkins University, dal 1879 all'84 [6]. A ciò vanno aggiunti i

[6] Peirce venne costretto a dare le dimissioni all'improvviso dalla Johns Hopkins; in una lettera del 22 dicembre 1883 Simon Newcomb conferma a Daniel Gilman, presidente dell'università, certe notizie da lui riferite sul conto di Peirce. Non sappiamo di che cosa Peirce venisse accusato, ma è un fatto che il 26 gennaio successivo il Dipartimento di filosofia venne completamente riorganizzato e nei nuovi quadri Peirce non era più nominato come docente incaricato (*part-time*). Egli veniva così, molto diplomaticamente, eliminato; gli venne pagato tutto ciò che gli era dovuto a norma di contratto, anche se l'anno accademico era solo a metà compiuto, ma non gli venne fornita alcuna spiegazione ufficiale della decisione presa, malgrado le sue vibranti proteste epistolari dirette al Gilman. È da presumere

corsi di conferenze al Lowell Institute di Boston su *I logici inglesi* e su *La storia della scienza* e altre varie conferenze o brevi corsi in vari istituti e associazioni di Boston, Baltimora e ancora Harvard. Ma non raggiunse la cattedra e col passare degli anni, anzi, gli inviti ad insegnare si vennero rarefacendo per poi cessare del tutto. James ha scritto in una lettera che Peirce mancava assolutamente di disposizione all'insegnamento; e tuttavia proprio James si è battuto con tutte le sue forze per più di vent'anni affinché l'amico trovasse una sistemazione stabile presso un'università. Un'altra volta James scrisse:

> Sembra davvero un gran peccato che un uomo originale come lui, che vorrebbe e saprebbe dedicare le energie della sua vita alla logica e alla metafisica, debba morire di fame, escluso dalla carriera, quando ci sono nel paese una quantità di posti di insegnamento del genere da darsi a uomini " sani, ortodossi ".

L'ultimo accenno è importante. Le università americane cominciavano proprio allora, timidamente, a liberarsi dalla ferrea tutela ecclesiastica [7]; ma per lo più un uomo così poco « ortodosso » sia nella vita privata che nel modo di pensare, con idee piuttosto strane e sospette in fatto di religione, come Peirce, era difficile che trovasse appoggi. Vero è che la Johns Hopkins, prima università non confessionale negli Stati Uniti, poteva essere per Peirce il luogo adatto. Egli ricorda infatti i cinque anni di Baltimora come i migliori della sua vita ed è certo che si dedicò allora con gran passione all'insegnamento. Fondò, secondo il suo stile, un Club Metafisico, cui partecipavano studenti e professori; ma alla fine dovette andarsene. Il presidente Daniel Gilman, sul quale James aveva fatto continue pressioni a favore dell'amico, non solo non ritenne di affidare a Peirce una cattedra di logica, ma lo costrinse anzi, di punto in bianco, a dimettersi [8]. Molte lettere

che la ragione di tutto ciò fosse abbastanza grave, visto che non si ritenne neppure di attendere la scadenza del corso di Peirce che avrebbe coinciso con la fine del suo contratto di lì a qualche mese. Cfr. M. G. MURPHEY, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge 1961, pp. 291-2.

[7] Cfr. qui, pp. 50-1.

[8] È stato detto che Gilman agì in questo modo nei confronti di Peirce a causa della di lui situazione familiare (i divorziati erano talvolta considerati con qualche pregiudizio); in realtà Peirce, prima di accogliere l'invito di Gilman, gli aveva esposto per lettera la sua situazione privata e Gilman non aveva trovato allora nulla da ridire. La ragione dovette dunque esser diversa.

di Peirce, a James e ad altri amici, conservano i suoi disperati appelli per avere una cattedra o per riottenere almeno un incarico:

È la sola via, se mi fosse aperta, in cui la mia logica potrebbe entrare nella testa delle persone. Se potessi riunire per un'ora un corso di giovani, tre o anche due volte la settimana per tutta la durata di un anno accademico, anche per un anno solo, quei giovani, dieci anni dopo, avendo compreso, al confronto con gli altri, quel che hanno potuto trarre dalle mie lezioni, diffonderebbero la verità. Il mio corso di Baltimora me ne ha dato la certezza.

Ma Christine Ladd, una studentessa che partecipò a quei corsi, ci ha lasciato una testimonianza non precisamente favorevole del modo di insegnare di Peirce (ma è poi questa testimonianza attendibile o di qualche peso?); costei, in ogni caso, ha scritto che Peirce sembrava sempre impegnato « a tirare fuori sul momento, come per divinazione, nuove verità da un pozzo inesauribile »; e aggiunge:

Nessuno sforzo era fatto per fare del contenuto di ogni lezione qualcosa di compatto e di non incoerente. Il suo corso era infatti così erratico ed imprevedibile che una volta, con gran divertimento di noi studenti, alla fine di una lezione propose che formassimo (per maggior libertà di discussione) un *Club Metafisico*, benché avesse cominciato la lezione definendo la metafisica come « *la scienza del pensiero non chiaro* » [9].

Che concludere da tutto ciò? È indubbio che Peirce non era il tipo di insegnante « tradizionale »; è certo che era un uomo disordinato, stravagante, con una « straordinaria capacità di dimenticare gli appuntamenti » — come è stato detto di lui; ma è anche sicuro che dei giovani veramente intelligenti e seriamente interessati alla filosofia avrebbero saputo trarre da lui spunti e aperture di incalcolabile valore. Purtroppo la chiarezza e la costanza non erano il suo forte. Lo stesso James che lo ascoltò più volte, ne ricavò un'impressione contraddittoria: una volta disse

[9] Se si tiene presente il modo in cui Wittgenstein soleva far lezione a Cambridge (riferito da NORMAN MALCOLM in *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*, Oxford University Press 1958, trad. it., Bompiani, Milano 1964, pp. 39-44), Peirce al confronto si può definire un professore pignolo e sistematico; ma la tradizionale liberalità culturale e privata caratteristica degli inglesi non trovava purtroppo riscontro nella poco illuminata organizzazione universitaria americana del tempo.

di non aver mai visto un uomo penetrare tanto a fondo in un argomento; un'altra volta confessò di non riuscire sempre a seguire il corso del suo pensiero e definì le sue lezioni « sprazzi di luce brillante su uno sfondo di fitte tenebre » [10]. Col passare degli anni i difetti certamente sopravanzarono di molto le virtù e anche James, alla fine, si rassegnò alla sconfitta dell'amico:

Ora il suo carattere si è tanto maturato, con radicati atteggiamenti di *bohème*, e con assoluta mancanza di disposizione all'insegnamento, che sarebbe rischioso affidargli un incarico. Non sono secondo a nessuno nella ammirazione del suo genio, ma egli ha un intelletto di carattere paradossale e insocievole, e odia *stabilire rapporti* con qualsiasi persona con cui sia a contatto [11].

È indubbio che qualcosa di stravagante, o quanto meno di molto originale, è possibile avvertire anche nei saggi pubblicati dal Peirce nel corso della sua vita. È chiaro che egli non aveva doti per piacere a un grande pubblico [12]; lo stile dei suoi scritti è quello di chi comunichi e sottoponga a colleghi specialisti i risultati scientifici raggiunti, in una forma che non concede nulla al comune lettore, per quanto colto o interessato [13]. Ciò indubbiamente spiega la difficoltà di trovare un editore per la *Grande Logica*, l'unico libro che, dopo tanti sforzi, Peirce era riuscito a ricavare e a mettere insieme dalla mole ingentissima dei suoi manoscritti e appunti [14]. Tuttavia l'esame degli scritti di Peirce con-

[10] W. JAMES, *Pragmatism*, New York-London 1907, p. 5.

[11] Nella stessa lettera, tuttavia, James afferma che Peirce si rovinò da giovane ad Harvard ispirando antipatia al presidente Eliot, sicché non si capisce mai bene se furono davvero le scarse attitudini all'insegnamento oppure l'ostilità dei colleghi e superiori a impedire il successo accademico di Peirce. Forse furono l'una cosa e l'altra.

[12] Peirce se ne rendeva lucidamente conto, specie confrontandosi col fortunato successo di James a proposito del quale una volta scrisse: « Chi per esempio potrebbe avere una natura tanto diversa dalla sua come la mia? Egli così concreto, così vivo; io, quasi solo un indice di libro, così astratto, un groviglio di cordami » (6.184). Altra volta Peirce descriveva ironicamente il proprio atteggiamento altezzoso: « A poco a poco inalbero una specie di aria seccata, che vuol dire: a modo vostro siete una gran brava persona; non so chi siate, e non m'interessa, ma io, sappiatelo, sono Mr. Peirce, noto per le mie diverse scoperte scientifiche, ma soprattutto per la mia estrema modestia, quanto alla quale sfido chiunque al mondo » (cfr. BOSCO, *op. cit.*, p. 5).

[13] L'osservazione, giustissima, è del GALLIE, *op. cit.*, p. 33.

[14] Peirce però notò, e certo con ragione, che un altro fondamentale motivo di diniego era la sua mancanza di titoli accademici; se Peirce avesse avuto una cattedra, avrebbe certamente trovato anche un editore disposto a pubblicare la sua *Logica*.

ferma solo in minima parte le accuse rivolte alla sua scarsa attitudine alla chiarezza e all'ordine e ci dà nell'insieme un ben altro quadro. Al proposito il Gallie ha osservato, molto opportunamente, che « proprio gli scritti di Peirce forniscono una risposta alle peggiori accuse formulate contro l'uomo Peirce ». Ma essi, egli continua, determinano anche un altro risultato, ben più importante:

essi, nel loro complesso, rendono qualsiasi sensibile lettore dubbioso relativamente alla giustizia, o quanto meno alla completezza e alla profondità di quelle accuse. Perché, per uno strano paradosso, la personalità che si rivela attraverso gli scritti di Peirce è estremamente attraente; forse, una personalità leggermente eccentrica, ma preminentemente luminosa, piena di spirito, generosa, robustamente fornita di fiducia in se stessa. Attraverso i suoi scritti Peirce si rivela interamente scevro dalle gelosie accademiche, dalla volontà di una affermazione personale; nelle controversie è sempre il più garbato, e veramente il più cavalleresco, dei contendenti; e, sebbene i suoi scritti migliori siano ricchi di energia, non contengono mai la minima traccia di spavalderia. Spiritoso, malizioso, entusiasta, magnanimo, talvolta fanatico nella precisazione delle sue più ardue idee, o nei suoi attacchi alle dottrine altrui, ma sempre sorvegliato da una sana e anche severa autocritica, lo scrittore Peirce si staglia in un contrasto straordinario con quanto si riferisce a proposito dell'uomo Peirce nella società [15].

Maggiori successi ufficiali colse Peirce nel campo degli studi scientifici. Assistente dell'osservatorio astronomico di Harvard dal 1869 al '72, pubblicò in seguito una serie di brillanti osservazioni astronomiche raccolte nel volumetto *Photometric Research* (Leipzig 1878), l'unico libro vero e proprio da lui pubblicato in tutta la vita [16]. Nel 1875 fu il primo americano a partecipare al congresso geodetico internazionale quell'anno tenutosi a Parigi, e in quell'occasione lesse, con molto successo, un suo contributo sulla determinazione della costante gravitazionale. Non mancarono altre circostanze in cui i suoi contributi scientifici (specie nel campo della esatta misurazione sperimentale, per esempio del moto pendolare) ottennero vivo apprezzamento.

Nel 1887 Peirce ereditò una certa somma e acquistò una casa

[15] GALLIE, *op. cit.*, pp. 34-5.

[16] Anche nel campo della fotometria Peirce deve essere considerato un geniale pioniere.

a Milford, in Pennsylvania. Nel '91 vi si ritirò a vivere definitivamente, dopo aver lasciato il suo posto alla Geodetic Survey, salvo brevi periodi in cui tenne ancora qualche corso di conferenze a Harvard (e un altro breve periodo in cui lavorò come istitutore a New York). Quella di dimettersi dalla Geodetic Survey non fu una saggia decisione, mentre, proprio nel corso degli anni '90, si esaurivano gli ultimi tentativi di James di trovargli una cattedra; così Peirce, per vivere, fu costretto a scrivere, tra il 1891 e il 1906, circa 150 recensioni di libri filosofici e scientifici per la « Nation » (altri suoi articoli erano apparsi sulla « North American Review », nel « Popular Science Monthly », nel « Journal of Speculative Philosophy » e sul « Monist »); collaborò inoltre al *Dictionary of Philosophy and Psychology* di Baldwin e al *Centennial Dictionary*. Ma non erano tali collaborazioni sufficienti a trarlo dalla difficile situazione economica. Intanto lavorava accanitamente con i suoi manoscritti sempre inseguendo la speranza di cavarne un libro pubblicabile e ben accetto agli editori. Alla fine si risolve persino a vendere la sua splendida biblioteca di logica, che comprendeva anche preziosi incunaboli e testi rarissimi, il che rese tuttavia ancor più difficile il suo lavoro filosofico [17]. E così vennero gli ultimi anni di stenti e di sempre maggior abbandono alle eccentricità, ai debiti, forse anche al bere [18]. Morì nel 1914, di cancro.

La vedova di Peirce poté vendere al Dipartimento di filosofia dell'Università di Harvard le diverse centinaia di manoscritti lasciati inediti dal marito. Già nel 1915, tuttavia, Dewey richiamava l'attenzione su Peirce con il suo articolo *The Pragmatism of Peirce*, e nel '16 C. J. Lewis, nel suo importante libro *Survey of Symbolic Logic*, dava a Peirce un posto di primo piano fra i fondatori della logica moderna. Nel 1924 Morris Cohen riunisce in un'antologia due serie di articoli pubblicati da Peirce tra il '77 e il '78 e tra il '91 e il '93; al libro, cui venne dato il titolo di *Chance, Love and Logic*, arrise un buon successo. Finalmente nel 1931 Harvard cominciò a pubblicare le *Collected Papers*, tratte dai manoscritti a suo tempo acquistati. L'opera, tra scritti editi ed inediti, risultò alla fine costituita di otto ampi

[17] Si trattava, per l'esattezza, di 295 volumi e di 40 incunaboli.

[18] I suoi concittadini di Milford lo hanno descritto come un uomo che ormai non prendeva più alcuna cura del suo aspetto esteriore e riferiscono che aveva l'abitudine di ritirarsi a lavorare nel granaio della sua casa al quale accedeva con una scala che poi veniva ritirata per sfuggire ai creditori.

volumi che, si potrebbe dire, rappresentano il monumento che resta a testimonianza nostra e futura del genio a lungo incompreso di Peirce. Nessuno dubita più ormai che in quei volumi sia contenuta una delle filosofie più audaci e originali di tutti i tempi.

2. *Cenni sui primi studi del Peirce.*

La prima formazione di Peirce, come si è detto, è kantiana. Dopo la lettura di Schiller, nel 1855, egli affronta la *Ragion pura* e si immerge per parecchio tempo nella sua complessa problematica. Si tratta infatti di uno studio minuzioso e tenace che non dura meno di dieci anni e che negli ultimi tempi — come lo stesso Peirce ha riferito — si vien facendo sempre più circostanziato e approfondito: per due anni, dice Peirce, ho studiato per tre ore al giorno le categorie di Kant. E di tutta la problematica del criticismo, specie in rapporto alle scienze, discute quotidianamente, proprio in questi anni, con Chauncey Wright, come già sappiamo. Questo studio lo convinse alla fine che gli inconvenienti che egli era venuto rilevando via via nella tavola delle categorie, avevano la loro origine nella compilazione della tavola dei giudizi, sicché tutto il pur magistrale lavoro di Kant doveva essere ripreso dall'inizio [19]. Per questo Peirce si gettò sulla logica antica (Aristotele e gli stoici) e su quella scolastica: lesse così — oltre ad Aristotele — Boezio, Anselmo, Abelardo, Pietro Ispano, Giovanni di Salisbury, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Occam (autori dei quali conobbe certamente le opere a fondo) e altri che pure cita più raramente. Duns Scoto fu certo il pensatore che ebbe su di lui l'influenza maggiore, non meno determinante di quella di Kant per il suo pensiero maturo.

Quando apparve nel 1866 il suo primo scritto di argomento logico, Peirce aveva un lungo cammino alle spalle; il secondo articolo di poco successivo *On a New List of Categories* (1867) non è, come qualcuno ha detto, l'inizio di una ricerca — o non è questo soltanto — quanto piuttosto la conclusione di un lavoro decennale. Purtroppo le *Collected Papers* di Peirce ben poco raccolgono di tutto quel vastissimo materiale di studio, di abbozzo e di progettazione che tenne impegnato il giovane Peirce

[19] È noto che Kant dedicò a sua volta dieci anni a questo lavoro.

per dieci anni; ma è proprio in quel materiale che vanno rintracciate le origini dello sviluppo del pensiero peirceiano, origini che, una volta conosciute, rendono di gran lunga più agevole la comprensione di tanti passaggi troppo rapidi o decisamente oscuri (per es. da un punto di vista terminologico) dei suoi scritti editi ed inediti successivi. Un esame sistematico di tali manoscritti è stato condotto, con cura e perizia meticolosa, da Murray G. Murphey il quale ne ha poi raccolto i risultati nel volume del 1961 *The Development of Peirce's Philosophy* (Harvard University Press). Murphey parla addirittura di un primo « sistema » filosofico maturato nella mente di Peirce, e in parte abbozzato sulla carta, tra gli anni '59 e '61, un sistema che, come quelli tratteggiati successivamente, ha alla sua base un ben definito orientamento logico (in questo primo caso « kantiano »). Scopriamo così che le tre famose categorie del Peirce (più volte ripensate e trasformate) cominciano a comparire almeno dal 1857 [20], e che esse sembrano direttamente ispirate alle tre classi kantiane delle idee trascendentali (idea psicologica, cosmologica, teologica) donde derivano infatti i primi nomi (Mente, Materia, Dio, trasformati ben presto in *I*, *It* e *Thou*, poi ancora trasformati provvisoriamente nel numero e nel nome, come vedremo, sino alla formulazione più nota di *Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*) [21].

Apprendiamo inoltre l'importanza che l'architettonica di Kant ha rappresentato per tutta l'impostazione del pensiero di Peirce e vediamo quest'ultimo acutamente alle prese con la deduzione metafisica e con quella trascendentale (Peirce considera, a un certo punto, più importante la prima e dubbia la seconda che nel '59 abbandona definitivamente) [22], con il concetto di noumeno e con quello di oggetto trascendentale, con tutta la problematica kantiana della modalità [23], con l'analitica dei concetti.

Non è possibile riferire qui i particolari di questo ampio lavoro, che lo studioso può comunque veder documentato nella opera citata del Murphey, né possiamo soffermarci troppo a

[20] Cfr. MURPHEY, *op. cit.*, p. 32; questo è anche l'anno in cui Peirce conobbe Chauncey Wright.

[21] Si possono considerare anche le tre forme di « astrazione » previste in un manoscritto del '61: *Thing*, *Feeling*, *Pure Form*; cfr. MURPHEY, *op. cit.*, pp. 36 sgg.

[22] *Op. cit.*, p. 39.

[23] Sull'importanza della problematica kantiana della modalità cfr. S. VECA, *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969. Sul problema della modalità in Peirce cfr. 2.382-90.

lungo sui primi scritti editi del Peirce che coinvolgono questioni logiche assai sottili e complesse. Cercheremo piuttosto di trarre da questi scritti quell'orientamento che è indispensabile alla comprensione del sorgere, negli anni '70, della massima pragmatica proposta dal Peirce al Metaphysical Club di Cambridge.

3. *Il sillogismo e le forme di inferenza.*

I primi scritti editi di Peirce sono dunque di argomento strettamente logico. Il primo articolo a stampa appare nel novembre del 1866 con il titolo di *Memoranda Concerning the Aristotelian Syllogism*, poi rimaneggiato e inserito nel saggio successivo *On the Natural Classification of Arguments* [24], che è dell'aprile del '67, mentre nel maggio e nel novembre dello stesso anno Peirce scrive altri due saggi strettamente connessi, *On a New List of Categories* e *Upon Logical Comprehension and Extension* [25]. L'argomento del primo lavoro sul sillogismo aristotelico, poi rielaborato nel successivo saggio sulla classificazione degli argomenti o ragionamenti, era stato direttamente ispirato dalla lettura del saggio kantiano del 1762 *Die falsche Spitzfindingkeit der vier Syllogistischen Figuren erweissen* [26]. Peirce discute minuziosamente l'affermazione kantiana secondo la quale, poiché tutti i sillogismi possono venir ridotti a *Barbara* [27], essi non comportano alcun principio logico che non sia pure compreso in *Barbara*.

[24] Peirce lo rimaneggiò ancora nel 1893 e ne fece il primo saggio di un progettato (ma non pubblicato) volume dal titolo *Search for a Method*.

[25] Questi sarebbero stati il secondo e il terzo saggio di *Search for a Method*. Nello stesso '67 Peirce scrive anche due brevi note su Boole e sulla logica matematica.

[26] Un'analisi di questo saggio in U. MARGIOTTA, *La genesi della logica trascendentale in Kant*, Adriatica, Bari 1970, pp. 209-17. Per l'influenza di Duns Scoto nella stesura del saggio di Peirce, cfr. MURPHEY, *op. cit.*, pp. 58 sgg.

[27] Sul *modus Barbara* e le altre « figure » del sillogismo cfr. T. KOTARBINSKI, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris 1964, pp. 14 sgg. Qui basterà ricordare che *Barbara* (e così *Baroco* e *Bocardo*) sono parole mnemoniche usate dagli Scolastici per indicare rispettivamente il primo modo del sillogismo di prima figura (due premesse universali affermative e conclusione universale affermativa), il quarto modo del sillogismo di seconda figura (una premessa univ. affermativa, una particolare negativa e conclusione particolare negativa); il quinto modo del sillogismo di terza figura (una premessa part. negativa, una univ. affermativa e conclusione part. negativa). Teofrasto teorizzò i modi della quarta figura seguito da Galeno. Ma Averroè, Zabarella, e poi Wolff e Kant negarono trattarsi di una figura autonoma e indipendente mostrandone la derivazione dalla prima.

Peirce non condivide l'argomentazione di Kant il quale, com'egli dice, non si è chiesto se per caso lo stesso ragionamento in virtù del quale i modi indiretti del sillogismo sono stati ridotti a *Barbara*, non abbia introdotto un altro principio logico. L'analisi di Peirce mira a dimostrare appunto la validità di questa ipotesi sino a giungere alla conclusione secondo cui tanto la seconda che la terza figura comportano uno speciale principio logico per ciascuna, mentre entrambi i principi entrano nella formazione della quarta figura (4.2). Da ciò Peirce è tratto al problema della classificazione degli argomenti che in seguito e a più riprese egli giudicherà come il principale compito della logica (2.619; 2.203). Criterio per tale classificazione è la distinzione da lui posta tra le premesse stabilite e il principio guida dell'argomentazione. Le premesse si riferiscono a ciò che è posto a base del ragionamento in quanto si pone, o si suppone, che sia importante per la conclusione (2.461). Il principio guida è quell'inferenza per cui, se le premesse sono vere, allora una proposizione collegata ad esse come conclusione è, deve essere, o è verosimile che sia a sua volta vera (2.462). Un'argomentazione valida — sia per la forma che per la conclusione — sarà allora quella in cui sia le premesse che il principio guida sono veri (2.463).

L'introduzione di un principio guida dell'argomentazione, dice Peirce, impedisce che quest'ultima possa assumere un carattere psicologico anziché schiettamente logico: ci possono essere differenze rilevanti tra persone diverse nello stabilire quali premesse siano importanti in vista di certe conclusioni; ma se noi considereremo l'inferenza in se stessa alla luce del suo principio (come può essere ad esempio quello del *nota notae est nota rei ipsius*) e indipendentemente da quali premesse siano state o meno stabilite, allora ogni « perplessità psicologica » è tolta (2.466). Bisogna dunque concludere che ogni argomentazione è classificabile in virtù del determinarsi reciproco delle premesse e del principio guida.

Assunto tale criterio, Peirce passa a dimostrare che la riduzione delle figure indirette alla prima figura del sillogismo viene in realtà operata mediante una « sostituzione » che tien conto del carattere « estensivo » e « intensivo » (*Breadth* e *Depth*) dei termini. È in virtù di tale carattere se il termine medio può fungere ora da soggetto e ora da predicato nelle due premesse [28].

[28] Peirce definisce così l'estensione e l'intensità logica: « Ogni termine ha due capacità di significazione, a seconda se è soggetto o predicato. La

Vi sono infatti solo due possibili sostituzioni: « La sostituzione di un termine che adempie le funzioni di soggetto con un altro termine la cui estensione è inclusa in quella del primo; e la sostituzione di un termine che adempie la funzione di predicato con un altro termine il cui carattere intensivo è incluso in quello del primo » (2.474). Ora tali sostituzioni, in virtù delle quali le figure indirette del sillogismo possono essere ridotte alla figura diretta (o a *Barbara*), sono mostrate essere, da parte del Peirce e contrariamente alla logica classica, Kant incluso, vere e proprie forme di inferenza [29]. L'inferenza anzi, si potrebbe dire, coincide senz'altro, secondo Peirce, con l'operazione di sostituzione delle premesse. Dobbiamo quindi riconoscere e classificare l'esistenza di tre differenti classi di argomentazioni logiche — in corrispondenza delle forme di sostituzione — e non di una sola come voleva Kant. La prima figura, dunque, comprenderà soltanto l'*inferenza necessaria*; la seconda figura l'*inferenza ipotetica*; la terza figura l'*inferenza induttiva*; mentre la quarta, che riunisce i principi logici della seconda e della terza e che Peirce chiama sillogismo di Teofrasto, comprenderà l'*inferenza analogica.* Vedremo più avanti l'importanza di tale conclusione per lo sviluppo del pensiero di Peirce, il quale chiamerà « abduzione » l'inferenza ipotetica e ne farà la base della teoria logica del pragmatismo [30].

La conseguenza immediatamente importante di queste prime ricerche del Peirce è quella di indirizzarlo sempre più decisamente verso una nuova logica delle relazioni. Ben presto, anche in forza dell'esempio di Boole, egli si avvede dell'insufficienza del sillogismo classico quando venga paragonato al ragionamento geometrico e algebrico (4.4); l'analisi della classificazione degli argomenti, infatti, era basata su di un solo tipo di relazioni, ovvero su quella relazione che è resa possibile dalla sostituzione dei

prima, che denomineremo qui estensione (*breadth*), include gli oggetti ai quali è applicata; mentre la seconda, che denomineremo intensità (*depth*), include i caratteri che sono attribuiti a ciascuno degli oggetti ai quali può essere applicata » (2.473).

[29] Questa conclusione rimase ferma anche nello sviluppo successivo del pensiero di Peirce, mentre egli ripudiò alcuni aspetti dei suoi saggi giovanili di logica dopo l'incontro con la logica del De Morgan di cui si dirà; per un'autocritica del Peirce cfr. 1.560-7.

[30] Per un'analisi dettagliata dell'argomentazione del Peirce, che qui ci siamo limitati a riassumere per brevità nei suoi risultati ultimi, cfr. M. THOMPSON, *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*, Chicago 1963, pp. 3-14; vedremo comunque più avanti come l'ipotesi e l'induzione scaturiscano dalla seconda e terza figura del sillogismo; cfr. pp. 224-6.

termini in virtù della loro estensione e intensione logica [31]. Ma tale relazione diviene inadatta a inglobare le relazioni matematiche del tipo parte-tutto, più grande-meno grande, ecc.. Più in generale: gli oggetti del ragionamento matematico non sono simboli del tipo dei termini delle proposizioni della logica tradizionale. Tutto ciò richiede la logica dei relativi. Come ha scritto Peirce nel 1898, riandando alle tappe della sua formazione intellettuale:

> La grande differenza tra la logica dei relativi e la logica ordinaria è che la prima riguarda la forma delle relazioni in tutta la loro generalità e le loro differenti specie possibili, mentre la seconda è legata al caso della sola relazione speciale di somiglianza (4.5).

Osserva giustamente il Thompson che la direzione di ricerca di Peirce non tende tanto a soppiantare definitivamente la logica tradizionale, quella che privilegia la relazione di somiglianza estensiva e intensiva tra i termini, quanto piuttosto a inserire tale logica in una logica più ampia della quale la prima sarebbe solo un caso particolare. La maggiore ampiezza del punto di vista sarebbe determinata innanzi tutto dall'aver eliminato, dal campo della logica, qualsiasi implicito o esplicito riferimento sia a concetti di natura ontologica (come sostanza o soggetto, predicato, ecc.), sia a concetti di natura psicologica (come a quelle potenzialità della mente che sarebbero il concepire, il giudicare, il ragionare). Al contrario, scrive il Thompson,

> Ogni classificazione in logica deve essere basata solamente sulla forma delle operazioni impiegate nel porre le premesse e nel tirare le conclusioni, così come queste operazioni sono limitate dalle esigenze dell'inferenza. Cioè, il principio della classificazione deve essere trovato nelle operazioni medesime piuttosto che nelle *cose* che le operazioni sembrano presupporre (come sarebbero ad esempio le cose su cui si ragiona — soggetto, predicato, ecc. — o le cose che producono il ragionamento — il concepire, il giudicare, ecc.) [32].

È da tale nuova impostazione della ricerca che Peirce ricavo la sua fondamentale intuizione circa l'esistenza, accanto all'induzione e alla deduzione, di una terza forma di inferenza « dal conseguente all'antecedente », ovvero l'inferenza ipotetica alla

[31] Cfr. THOMPSON, *op. cit.*, p. 15.
[32] Ivi, p. 18.

quale — come si è ricordato — diede in seguito il nome di abduzione.

4. *Le categorie e la prima teoria dei segni.*

Sulla base delle analisi fin qui riferite Peirce è comunque in grado di abbozzare sin d'ora una prima personale sintesi logica nel saggio *On a New List of Categories* (maggio 1867) il cui punto di riferimento è ancora Kant, ma i cui esiti sono ormai al di là e al di fuori dell'atmosfera del criticismo. Abbiamo visto che Peirce ha ricondotto i princìpi dell'inferenza a tre modi peculiari; la sua domanda è ora a quali fondamentali concetti essi possano metter capo: « Questa ricerca — scrive lo stesso Peirce — mise capo a ciò che io chiamo le mie Categorie » (4.3).

Il saggio si apre con un esplicito riferimento a Kant:

> Questo articolo è basato su una teoria ben nota e stabilita secondo la quale la funzione dei concetti è quella di ridurre il molteplice delle impressioni sensibili a unità, per cui la validità di un concetto consiste nella impossibilità di ricondurre il contenuto della coscienza ad unità senza l'introduzione di esso (1.545).

Vi sarà altresì una gradazione tra i concetti nel senso della loro universalità crescente, dal momento che un concetto può essere preso in unità con il molteplice della sensibilità, che esso stesso a sua volta unifica, da un altro concetto e così via (1.546). Le categorie, la cui ricerca è oggetto del saggio, andranno dunque e innanzitutto cercate all'inizio e alla fine di questo processo che va dal sensibile dell'intuizione sino alla più alta universalità concepibile. Ora, continua Peirce:

> quel concetto universale che è più vicino al senso è quello del *presente in generale*. Questo è un concetto, perché è universale. Ma, come l'atto dell'*attenzione* non ha connotazione alcuna, essendo esso il puro potere denotativo della mente, cioè a dire il potere che dirige la mente ad un oggetto, distinto dal potere di pensare un qualche predicato di quell'oggetto — così il concetto di *ciò che è presente in generale*, che non è altro che il generale riconoscimento di ciò che è contenuto nell'attenzione, non ha connotazione e perciò neppure alcuna unità particolare. Questo concetto del presente in generale, dell'*Esso* (*It*) in generale, è reso dal linguaggio filosofico con la parola ' sostanza ' in uno dei suoi significati. Prima che qualsiasi comparazione o discriminazione possa esser fatta tra ciò che è presente, ciò che è presente deve esser stato riconosciuto come tale, come *esso*, e per conseguenza le parti metafisiche che vengono riconosciute per astrazione sono attribuite a questo *esso*, ma l'*esso* non può esser reso a sua volta predicato. L'*esso* non è perciò né predicato di un soggetto, né in un soggetto, e in accordo con ciò è identico con il concetto di sostanza (1.547).

Se la sostanza, dunque, o il « presente in generale », è il concetto più vicino al molteplice della sensibilità, vediamo ora qual è il polo opposto del processo di unificazione, e cioè il concetto più lontano. Ora, dice Peirce, l'unità cui la comprensione (*understanding*) riconduce il molteplice delle impressioni sensibili è l'unità della proposizione. Essa consiste nella connessione del predicato col soggetto, e tale connessione è implicata dalla copula (*è*), ovvero dal concetto di *essere*. Tale concetto, in quanto la sua funzione si limita all'accordo del soggetto col predicato, non ha alcun contenuto. Ciò non significa che esso sia completamente indeterminato. Possono darsi proposizioni in cui il soggetto sia interamente indefinito (come ad esempio « c'è una bella ellisse »), ma una proposizione che suonasse: « x è in possesso dei caratteri comuni di tutte le cose » sarebbe priva di senso perché non vi sono caratteri comuni di tal genere (1.548). Dovremo dire dunque che il predicato dell'essere non è indeterminato, ma che possiede una determinabilità infinita.

Sostanza ed essere sono gli estremi limiti del processo che va dal molteplice all'unità. Tra questi due estremi si pongono i processi di pensiero che ne rendono possibile e ne graduano il rapporto. Tali processi di pensiero possono ridursi al caso generale dell'astrazione o della « prescissione » (*precisio*), come Peirce amava dire riferendosi alla terminologia di Duns Scoto e degli scolastici [33]. Per esempio, nella proposizione « questa stufa è nera », il concetto di « questa stufa » è più immediato di quello di « nera », cosicché il secondo può essere prescisso dal primo (il « colore » può essere astratto dalla stufa), mentre il primo non può essere prescisso dal secondo (ogni stufa è colorata). Noi possiamo perciò considerare il « nero », la « nerezza » (*blackness*), in se stessa, non in quanto applicata ad un oggetto,

[33] Cfr. la nota a 1.549.

ma in quanto riferita alla « qualità » (1.551). E la qualità è ciò che caratterizza o determina la sostanza. La psicologia empiristica, fondata sul metodo dell'introspezione, è in errore quando sostiene che la qualità ci viene data « nelle » impressioni; al contrario: « una proposizione asserisce l'applicabilità di un concetto mediato ad uno più immediato », per cui il primo viene considerato indipendentemente da qualsiasi circostanza, ovvero dal secondo. Ciò su cui insiste la psicologia empiristica (l'impressione individuale o atomica) non è che l'occasione in conseguenza della quale un determinato processo si verifica. Il processo testé descritto è dunque quello mediante il quale l'essere si avvicina alla sostanza in virtù della qualità; la qualità non può prescindere dall'essere, ma l'essere — ovviamente, poiché è il più universale di tutti i concetti — può prescindere da essa (1.551).

Una qualità, tuttavia, o meglio la sua complessa area o terreno (*ground*), non può essere conosciuta se non per mezzo del suo contrasto o della sua somiglianza con un'altra qualità. Questo riferimento a un correlato è propriamente una *relazione*, e un riferimento alla qualità potrà prescindere da un riferimento ad una relazione, ma un riferimento alla relazione (che è un concetto più immediato rispetto a quello di qualità) non può prescindere dalla qualità (1.552).

A sua volta la relazione si costituisce per un atto di *comparazione*. Si supponga di dover paragonare le lettere ' p ' e ' b '; possiamo immaginare che la seconda sia scritta a rovescio e, capovolgendola nella immaginazione, possiamo vedere che è simile alla prima; oppure possiamo supporre di cercare in un dizionario latino la parola *homo* e di trovare accanto ad essa la traduzione *uomo*, dove entrambe le parole sono simili per il loro riferimento al medesimo animale bipede e razionale ecc. Come si vede, in ogni comparazione noi dobbiamo formare un'immagine intermedia (*mediating representation*) che rappresenta il correlato della relazione cui il primo termine stesso si riferisce (*homo* rappresenta *uomo* e *uomo* rappresenta quell'*animale bipede* che dunque anche *homo* rappresenta). Scrive Peirce:

> Tale rappresentazione mediata può essere denominata un *interpretante*, poiché essa adempie all'ufficio di un interprete il quale dica che un uomo straniero nomina le stesse parole che nomina lui stesso [...]. Ogni riferimento a un correlato, allora, congiunge alla sostanza il concetto di un riferimento a un interpretante; e questo è, perciò, il concetto più prossimo [alla sostanza] in vista del passaggio dall'essere alla sostanza (1.553).

Naturalmente il riferimento ad un interpretante non può essere prescisso dal riferimento alla relazione a un correlato, mentre quest'ultimo può essere prescisso dal primo.

Il riferimento ad un interpretante, necessario per operare la comparazione, è a sua volta reso possibile dalla differenza tra le impressioni sensoriali. Se vi fosse una sola impressione, infatti, essa non abbisognerebbe di essere ricondotta all'unità, né sorgerebbe la base per alcuna possibile comparazione. Conclude Peirce:

> poiché c'è una molteplicità di impressioni, noi abbiamo un sentimento (*feeling*) di complicazione o di confusione, che ci conduce a differenziare questa impressione da quella, cosicché allora, essendo state differenziate, esse richiedono di essere sollevate all'unità. Ora, esse non sono sollevate all'unità fin tanto che noi non le concepiamo insieme come *nostre*, e cioè, finché non le riferiamo a un concetto come al loro interpretante. Perciò il riferimento a un interpretante sorge dal tenere insieme diverse impressioni, e conseguentemente esso non congiunge un concetto alla sostanza, come i precedenti due riferimenti fanno, ma unisce direttamente il molteplice della sostanza stessa. Esso è, dunque, l'ultimo concetto in vista del passaggio dall'essere alla sostanza (1.554).

Possiamo finalmente raccogliere le categorie cercate in uno specchietto che ponga l'essere e la sostanza ai due poli estremi, e in mezzo i tre gradi del passaggio tra gli estremi che abbiamo visto risultare: la *qualità* (riferimento a un terreno o area comune, *ground*), la *relazione* (riferimento a un *correlato*), la *rappresentazione* (riferimento a un *interpretante*). Ecco lo specchietto di Peirce:

Being
- Quality (reference to ground)
- Relation (reference to a correlate)
- Representation (reference to an interpretant)

Substance

Peirce avverte che i concetti intermedi possono essere anche chiamati « accidenti ».

Abbiamo visto che ogni livello di mediazione più elevato può essere considerato — almeno in astratto — anche indipendentemente dai gradi meno elevati o più immediati; abbiamo visto altresì che al di sotto della qualità si rende necessario il riferimento a più di un concetto, ovvero ad una relazione: la qualità, o meglio il suo *ground*, si determina in relazione con un correlato per somiglianza o differenza. Ora è possibile distinguere i casi in cui il riferimento ad un concetto è possibile a prescindere da altri riferimenti, e il caso in cui ciò non è possibile. Tale distinzione dà luogo ad una vera e propria teoria dei segni, o semiotica, che Peirce rielaborerà e approfondirà per decenni. Avremo cioè tre livelli di rappresentazione che Peirce chiama qui « somiglianze » (più tardi « icone »), « indici » (più tardi « segni ») e « simboli » o « segni generali ». La somiglianza è una rappresentazione che si riferisce al terreno o *ground* della qualità, senza peraltro riferirsi ad un correlato e neppure ad un interpretante. La somiglianza è il primo tipo generale di relazione. La somiglianza di due macchie nere operata in base alla loro « nerezza » è una relazione prescindibile dal molteplice dell'intuizione che contiene, o ha come sua parte, tale « nerezza ». La psicogenetica infantile sarebbe qui d'accordo con questa posizione del Peirce: il bambino di pochi mesi coglie le relazioni di luce ed ombra, le somiglianze e differenze di colore, senza peraltro riferirsi a qualcosa come ad un oggetto quale sintesi di molte proprietà, né tanto meno alle relazioni « esterne » degli oggetti fra loro. Peirce parla infatti, a proposito delle somiglianze, di relazioni « interne » o di *internal quality* (1.558)[34].

Accanto alle relazioni di somiglianza sta una seconda categoria di relazioni comprendente tutte le altre, ovvero le relazioni « diadiche » o di differenza, come qui Peirce le chiama (mentre più tardi le chiamerà « relazioni dinamiche »)[35]. Per esempio quando diciamo che una cosa è « alla destra di un'altra »[36]. In

[34] Le somiglianze, dunque, possono esser colte senza bisogno di una vera e propria classificazione intellettuale; devo avvertire che questo passo del Peirce, che a me non sembra particolarmente oscuro, specie se chiarito con l'esempio che ho ritenuto di dare, è peraltro assai controverso per alcuni interpreti. In generale non si è inteso che significhi qualità « interna », trattandosi peraltro di una « relazione ».

[35] È da notare che ancora nel '98 Peirce ritenne valida questa bipartizione delle relazioni (detto in modo semplice: quelle di somiglianza « interna » e quelle di differenza « esterna ») che resta perciò alla base anche della sua logica matura.

[36] Cfr. THOMPSON, *op. cit.*, p. 27.

questo caso il terreno di comparazione non è più « interno », ma è costituito dalla posizione relativa « esterna » di una cosa con l'altra e cioè dell'insieme del molteplice dei due oggetti. Questo tipo di rappresentazione è allora un'« indice » e la sua relazione consiste in una corrispondenza di fatto (*correspondence in fact*) degli oggetti fra loro; essa non può più prescindere dunque dal correlato, benché possa ancora prescindere dall'interpretante. Un altro esempio del genere è quello della relazione tra il gesto dell'indicare e la cosa indicata, dove la relazione esterna tra le due cose non può prescindere dal molteplice che costituisce le due cose stesse preso in unità a formare i due poli (*relato* e *correlato*) della relazione (è noto a tutti per esperienza che un bambino molto piccolo non comprende il gesto dell'indicare: egli segue con lo sguardo il movimento della mano e delle dita che si protendono davanti a lui, ma non si dirige con gli occhi alla cosa indicata; lo stesso accade con un animale pur *intelligente* come il gatto, ecc.).

Ma supponiamo di esaminare ora la relazione tra la parola ' uomo ' e un uomo reale. Questo terzo tipo di relazione darà luogo alla rappresentazione del « simbolo » la quale è imprescindibile dal riferimento anche ad un interpretante, e cioè ad una rappresentazione mediata tra la parola e la cosa reale, quale potrebbe essere, nell'esempio, l'intenzionalità comunicativa di colui che usa la parola. In tal modo i tre tipi di riferimento (a un « terreno » — o *ground* o qualità interna —, a un oggetto « correlato » e ad un « interpretante ») costituiscono le strutture fondamentali della scienza della logica se essa è — come dicevano gli scolastici — la scienza delle intenzioni seconde applicate alle prime (1.559). La logica cioè è propriamente la scienza dei « simboli », ovvero del tipo più alto di relazioni complesse che è quello a tre termini (il *ground*, l'oggetto correlato e l'interpretante); le « somiglianze » e gli « indici », infatti, non sono in grado di costituire da soli l'argomentazione o ragionamento. Le « somiglianze », come prima categoria di segni, danno luogo a semplici termini; gli « indici », seconda categoria di segni, danno luogo a proposizioni (ed hanno perciò già a che fare con la verità e con l'errore, come diceva Aristotele); ma solo i « simboli », terza categoria di segni, danno luogo agli argomenti o ragionamenti.

Ora, un'analisi degli argomenti conferma i risultati del precedente saggio del Peirce sulla classificazione degli stessi, ovvero la loro distinzione in deduzione, induzione e ipotesi. Considerato

che le premesse di un argomento costituiscono l'interpretante in base al quale è formulabile la conclusione (1.559), esse offriranno allora una somiglianza, un indice o un simbolo della conclusione stessa. Il primo caso ci riporta all'argomento ipotetico (« nell'ipotesi qualcosa di simile alla conclusione è provato, cioè: le premesse formano una *somiglianza* della conclusione »). Per esempio: i fagioli che sono sul tavolo sono tutti neri; ma tra i vari sacchi di fagioli che sono nella stanza questo solo contiene dei fagioli neri; dunque i fagioli del tavolo sono stati presi da questo sacco (messo, più correttamente e con qualche inessenziale differenza, in formula: F è N', N", N"'; S è N', N", N"'; dunque S è F). Il secondo caso ci riporta all'argomento induttivo. Per esempio: questi fagioli sono stati tratti da quel sacco; ma tutti questi fagioli sono neri; dunque tutti i fagioli del sacco sono neri (F', F", F"' sono campioni di S; F', F", F"' sono N; dunque ogni S è N). Come si vede, qui le premesse asseriscono che F', F", F"' sono un indice di S e in tal modo le premesse sono un indice della conclusione. Infine il terzo caso ci riporta all'argomento deduttivo in quanto le premesse ci rappresentano un simbolo o un segno generale entro il quale la conclusione è contenuta (tutti gli uomini partecipano della mortalità; ma Socrate partecipa dell'umanità; dunque Socrate partecipa anche della mortalità)[37].

Altre analisi e suddivisioni dei termini, delle proposizioni e degli argomenti Peirce offrirà nel successivo saggio *Upon Logical Comprehension and Extension* del novembre del '67. Non è tuttavia necessario, ai fini della nostra indagine, seguirlo in queste ulteriori specificazioni e ricerche, sebbene esse rivestano un'importanza tutt'altro che secondaria. Basti dire che Peirce si impegna qui nella definizione dell'estensione (*breadth*) di un simbolo (o le cose che rappresenta), della sua intensità (*depth*, ovvero i caratteri comuni delle cose che rappresenta) e della sua informazione (le proposizioni sintetiche in cui il simbolo è soggetto o predicato). Interessa invece osservare come, dalla revisione dell'analitica kantiana, egli sia praticamente passato a configurare una nuova logica dei segni, o semiologia, che doveva ben presto condurlo all'abbandono della logica terministica classica e allo sviluppo di una ancor più nuova e originale logica delle relazioni

[37] Peirce rielaborerà nel 1902 tali relazioni, conseguentemente agli sviluppi della sua teoria della probabilità o abduzione; allora collegherà l'ipotesi con l'icona, la deduzione con l'indice e l'induzione col simbolo. Cfr. 2.96 e THOMPSON, *op. cit.*, p. 274.

che costituirà uno dei suoi contributi maggiori al pensiero del '900. In seno a questo processo di sviluppo si viene evidenziando l'importanza dell'inferenza ipotetica, che è l'altra sua parziale scoperta di questi anni giovanili destinata a grandi sviluppi, di cui i più importanti sono certamente la formulazione della massima pragmatica e la nascita del pragmatismo. Sin dal 1866 Peirce, seguendo la strada aperta dal De Morgan[38], è impegnato nello studio della logica delle relazioni, ma per il momento l'influenza di tali ricerche non si fa ancora sentire. Nei successivi saggi editi, infatti, Peirce appare piuttosto impegnato a ricavare, dalle sue prime scoperte e dai suoi primi orientamenti logici, una teoria filosofica generale della conoscenza, dei simboli, della realtà. E ciò anche allo scopo di eliminare una contraddizione che resta alla base dei saggi testé esaminati.

In tali saggi Peirce è partito infatti dalla posizione, schiettamente kantiana, secondo la quale « la funzione dei concetti è quella di ridurre il molteplice delle impressioni sensibili a unità ». Il concetto presuppone dunque un molteplice sensibile che sta, per così dire, « fuori » della coscienza (o che ha per lo meno fuori della coscienza le sue radici) e presuppone inoltre un atto di *intuizione* che lo coglie. Ma lo sviluppo di questa asserzione conduce Peirce, come si è visto, alla semiologia o teoria dei segni, ed egli si avvede ben presto che tale teoria dei segni non può ammettere qualcosa come un'intuizione. Nell'inverno del 1866-67 Peirce tiene ad Harvard un corso sulla logica della scienza (mentre il saggio *On a New List of Categories* — dove la teoria dell'intuizione è ancora ampiamente utilizzata — uscirà nel marzo del '67, come sappiamo); nel corso di tali lezioni egli nega espressamente che una conoscenza, in quanto relazione tra segni, non sia determinata a sua volta da un'altra conoscenza e così via[39]: un segno è segno per un altro segno, ed è arduo vedere dove e come esso verrebbe in contatto con le cosiddette impressioni. In un manoscritto di questo periodo, che è probabilmente un passo di una lezione di Harvard, Peirce scrive:

> Il più semplice dei colori è complicato almeno quanto un brano di musica. Il colore dipende dalle relazioni fra le differenti parti dell'impressione; e perciò le differenze tra i colori sono differenze tra armonie, e per vedere queste differenze noi dobbiamo avere le

[38] Cfr. più avanti, pp. 185-6.
[39] Cfr. MURPHEY, *op. cit.*, p. 69.

impressioni elementari la cui relazione crea l'armonia. Cosicché il colore non è un'impressione, ma un'inferenza [40].

Che si deve intendere qui per « impressioni elementari »? Si tratta certamente di qualcosa che starebbe « fuori » della coscienza e di cui i « fenomeni » — come in questo caso il colore — sarebbero un risultato. Ma lo stesso Peirce appare assai incerto rispetto a questa soluzione. In un altro manoscritto di questo periodo leggiamo:

> Se vi siano delle ultime premesse di tal genere [cioè del genere delle impressioni] è una questione difficile; il che equivale semplicemente a questo: se il confine della coscienza è nella coscienza o fuori di essa [41].

Murphey, che ha analizzato diversi manoscritti in ordine a tale problema, è incline a pensare che nel saggio *On a New List of Categories* Peirce si riferisca alle impressioni non tanto, o soltanto, in senso kantiano, quanto piuttosto in modo puramente « fisiologico », come stimolo organico e simili. La sensazione, si legge in uno di questi manoscritti, sembra essere una rappresentazione mentale determinata dal carattere dei movimenti dei nervi, dalle eccitazioni elementari prodotte in ogni istante sullo stato dei gangli cerebrali. Ma ben presto Peirce avrà ragione di tali incertezze, orientandosi decisamente nel senso di una completa revisione, sulla base dei risultati della sua semiologia, di questo concetto, ancora troppo kantiano e insieme positivistico della conoscenza e della realtà [42]. È questo lo scopo e il risultato dei tre saggi del 1868 che ora esamineremo.

[40] Ivi, p. 68.
[41] Ivi, p. 71.
[42] Non è forse inutile ricordare che il criticismo kantiano trovò in Germania una propria interpretazione in chiave materialistico-positivistica, così come accadde anche in America. La reazione a tale interpretazione fu compiuta in Germania dalla scuola di Marburgo, la quale mise capo, con Cassirer, ad una teoria della forma simbolica secondo un itinerario che potrebbe mostrare qualche analogia con lo sviluppo del pensiero di Peirce dalla logica kantiana alla semiotica. Su Cassirer e la scuola di Marburgo cfr. L. LUGARINI, *Criticismo e fondazione soggettiva*, Quaderni de « Il Pensiero », Urbino 1967 e *Cassirer e il mito come problema filosofico*, in « Aut Aut », n. 101, 1967. La connessione tra Peirce e Cassirer (« Peirce anticipa in certo modo la filosofia delle forme simboliche di Cassirer ») è indicata anche da J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, trad. it., Laterza, Bari 1970, pp. 98-9 (nota 49). Bisogna dire, inoltre, che la problematica che Peirce affronta in questi anni e le soluzioni che egli ne prospetta, mostrano interessanti analogie col pensiero di Maimon, e anzi, a nostro giudizio, assai più con Maimon che non con Cassirer.

5. *La critica dell'intuizione.*

Il primo dei tre saggi apparsi nel 1868 sul « Journal of Speculative Philosophy » (*Question Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, vol. II, pp. 103-14) affronta dunque il problema della conoscenza intuitiva (*intuitive cognition*, *intuitus mentis*). Il saggio si articola in sette « domande » o « problemi » [43] analizzati secondo il ben noto stile argomentativo peirceiano fatto di originalità, di genialità balenante, non priva, qua e là, di stranezze e di oscurità, ma pur sempre incisiva e feconda. Peirce, appena ventinovenne, vi dimostra un talento speculativo senz'altro fuori del comune con quella sua capacità di passare agilmente da esempi tratti dalla vita di ogni giorno ad argomentazioni tecniche riferite ai più disparati campi scientifici. Per non dire poi degli accenni alla logica medievale, ad Anselmo d'Aosta, Berengario, Fredegiso, Abelardo, Duns Scoto, Giovanni di Salisbury, che denotano una cultura filosofica certo ragguardevole e singolare in un così giovane studioso.

Ma il nostro interesse a questo saggio è, come sappiamo, altrove.

Al di là delle varie questioni che esso affronta, la conclusione cui perviene, conclusione significativa per i successivi sviluppi del pensiero peirceiano, può così riassumersi: l'ipotesi di una conoscenza intuitiva è inconsistente poiché essa comporta una frattura, un dualismo contraddittorio, tra la mente che conosce e la cosa conosciuta, o da conoscersi; cosa che viene appunto concepita come *extra mentem*. Ne consegue che ogni conoscenza dipende da una conoscenza anteriore (senza che nessuna possa dirsi « prima » o « intuitiva ») e si risolve in una relazione interpretativa fra « segni ». Tale relazione interpretativa è ciò che comunemente si chiama pensiero.

Vediamo ora come Peirce perviene a tali conclusioni. Il problema dell'intuizione presenta due aspetti: una cosa infatti è avere un'intuizione e un'altra è rendersi conto intuitivamente che abbiamo avuto un'intuizione (5.214). Bene riassume il Gallie:

[43] È stato notato che la forma espositiva di questo saggio ricalca quella degli scritti scolastici.

« Il fatto (o il preteso fatto) che si hanno delle intuizioni nel senso cartesiano, si suppone che sia a sua volta conosciuto tramite intuizione? » [44]. Se si risponde di sì, ciò equivale a sostenere che noi abbiamo il potere intuitivo di distinguere un'intuizione da qualsiasi altro tipo di apprensione. Ma noi non abbiamo tale potere, anche se ci può *sembrare* di averlo. Infatti, tale ipotetico potere non ha mai impedito agli uomini in genere e ai filosofi in particolare di disputare fra loro con accanimento su quali apprensioni sarebbero intuitive e quali no (5.215). D'altra parte è noto quanto poco siano attendibili le testimonianze circa un qualsiasi fatto, come ben sanno i magistrati o gli psicologi: ciò perché non è facile al testimone distinguere tra ciò che ha direttamente (o gli sembra di aver direttamente) percepito e le indirette interpretazioni (o inferenze) che inconsciamente egli stesso è venuto sovrapponendo al percepito (5.216). I bambini ci forniscono ottimi esempi di quanto sia difficile distinguere tra conoscenza appresa per intuizione e conoscenza appresa con la mediazione di altri elementi: chiedete ad esempio ad un bambino *come* egli è arrivato a sapere ciò che sa; vi risponderà di averlo sempre saputo, non mai di averlo appreso tramite i genitori, o altre persone (5.218) [45]. Un altro esempio: prima che Berkeley nel suo *Saggio su una nuova teoria della visione* del 1709 dimostrasse il contrario, tutti ritenevano che la terza dimensione dello spazio fosse direttamente e immediatamente intuita; oggi sappiamo che la nozione della profondità è derivata, mediata, indiretta; essa è un risultato e non un punto di partenza intuitivo; eppure gli uomini, da quando sono al mondo, hanno « contemplato » percettivamente lo spazio senza accorgersi del processo costitutivo che stava dietro a tale nozione; se ne sono accorti solo quando hanno cominciato a « riflettere » su ciò (5.219).

Insomma, ci sono infiniti esempi (qui abbiamo citato i più semplici, Peirce ne fornisce altri più strettamente scientifici che lo conducono anche ad un'interessante discussione con Kant) [46] di come gli uomini scambino per intuitivo ciò che intuitivo non è,

[44] GALLIE, *op. cit.*, p. 58.

[45] Cfr. J. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris 1926, trad. it., *La rappresentazione del mondo del fanciullo*, Boringhieri, Torino 1966. Piaget fornisce dunque una conferma sperimentale dell'argomento di Peirce.

[46] La quale si rifà alla nota polemica tra Abbot e Wright sul problema dello spazio.

di come dimentichino i gradi di formazione di una conoscenza, una volta che tale conoscenza sia divenuta familiare: ciò che la rende familiare viene interpretato, o « sentito », come equivalente a intuitivo. Da tutto ciò consegue che nulla sorregge la supposizione della presenza in noi di un potere intuitivo atto a distinguere ciò che sarebbe stato appreso per intuizione da ciò che sarebbe stato appreso in altro modo.

C'è tuttavia almeno un caso in cui sembra lecito parlare di conoscenza intuitiva, ed è il caso della conoscenza di noi stessi, dell'*autocoscienza*. « Io so — dice Peirce — che *Io* (e non solamente *l'*Io) esisto » (5.225). Ora, il problema è: come perveniamo a tale sapere? Mediante una peculiare facoltà intuitiva (e cioè in modo immediato), o in virtù di precedenti conoscenze (e cioè in modo mediato)?

Si è già visto che il potere di distinguere tra conoscenze intuitive, e conoscenze derivate da altre conoscenze, in noi non sussiste. E ciò potrebbe già vanificare la questione come alla fin fine irresolubile (su che base, in che modo, verificare o evidenziare che l'atto di autoapprensione è appunto un atto intuitivo?); ma Peirce dimostra, per di più, che alla conoscenza di sé si perviene proprio in modo mediato da altre conoscenze e cioè, di fatto, in modo non intuitivo né immediato. Cade nuovamente a proposito il riferimento alla psicologia infantile, e anzi alla psicogenetica. Nel bambino di pochi mesi l'autocoscienza è di certo assente, e solo molto più tardi il bambino impara a pensare. Così, solo un po' per volta egli acquisisce una visione tridimensionale e impara a coordinare i movimenti; niente suggerisce, in questi stadi, la presenza di un pensiero riferito a se stesso. Il primo interesse del bambino è rivolto al proprio corpo: « solo ciò che egli tocca ha un *feeling* presente e reale » (5.229). E attraverso il linguaggio apprende che il suo corpo (« la cosa più importante dell'universo », per lui) si chiama ' Willi ' o ' Gianni '; impara cioè a connettere nella sua mente certi suoni con certi fatti (5.232). Con molti sforzi, dapprima istintivamente, poi per tentativi, impara ad emettere egli stesso dei suoni e infine a comunicare.

È a questo punto che si verifica la svolta più importante: egli apprende che ciò che gli vien detto costituisce l'evidenza migliore, più alta, rispetto ai fatti. Lo apprende incorrendo in vari errori [47]. Dapprima non ha per lui particolare importanza la

[47] È questo il primo spunto della teoria peirceiana secondo cui la

frase: « la stufa scotta »; anzi, sino a che egli non ha toccato la stufa, l'asserzione ha per lui un contenuto vago, di scarso interesse, quasi inesistente. Ma quando l'ha toccata, e si è bruciato, vede le parole confermate, nel modo più stringente, dai fatti. E comincia a prender nozione della propria ignoranza.

Questo prender nozione della propria ignoranza costituisce, secondo Peirce, la prima aurorale apparizione di ciò che chiamiamo autocoscienza: « si manifesta l'errore, e ciò può essere spiegato solo col supporre un *sé* (*Self*) fallibile » (5.234)[48]. Più in particolare, il bambino apprende a distinguere tra la sfera della propria corporeità (con i suoi impulsi e i suoi contenuti emozionali), le testimonianze degli « altri » (in generale gli « adulti ») e i fatti; tali cose sovente non concordano: c'è « qualcosa di *privato* e di valido solo per un corpo », e non per gli altri corpi. In conclusione:

> Nell'età in cui vediamo che i bambini sono coscienti di se stessi, vediamo anche che essi hanno acquisito la nozione dell'ignoranza e dell'errore; e vediamo che essi posseggono, a quell'età, una facoltà di comprensione sufficiente a renderli capaci di inferire, dall'ignoranza e dall'errore, la loro propria esistenza (5.236).

Si suole osservare tuttavia che noi siamo più certi della nostra esistenza che non di qualsiasi altro fatto; e se ne deduce che tale carattere di maggior certezza non può dunque derivare, essere inferito, da dei meri « fatti »; per questa via si tenta, *in extremis*, di ribadire la necessità di un atto intuitivo nella apprensione di sé (apprensione che, come si è detto, non sarebbe derivabile da meri fatti i quali sono privi di quel carattere di maggior certezza che accompagna e caratterizza invece la nozione dell'autocoscienza). Peirce risponde che la prima osservazione è vera (è vero che noi siamo più certi della nostra esistenza che non di qualsiasi altro fatto), mentre la seconda affermazione è falsa (è falso che dai fatti non possa essere inferita la nozione dell'autocoscienza). Se, per esempio, dodici persone degne di fede forniscono un'identica testimonianza circa un avvenimento,

verità è « pubblica ». Si ricordi che il primo suggerimento in questa direzione è offerto al Peirce da Chauncey Wright.

[48] Sulle supposizioni o « fantasmatizzazioni » infantili, in un senso che potrebbe accogliere quanto dice Peirce, cfr. F. FORNARI, *La vita affettiva originaria del fanciullo*, Feltrinelli, Milano 1969, pp. 187-92.

la convinzione di veridicità che ne deriva in noi è più forte, più certa, di quanto non sarebbe se rapportata ad ogni singola testimonianza. La stessa cosa accade per la coscienza di sé: la nostra esistenza « è suffragata da *ogni altro fatto*, ed è, perciò, incomparabilmente più vasta di uno qualsiasi di tali fatti ». Se ne conclude allora « che non vi è alcuna necessità di supporre un'autocoscienza intuitiva, dal momento che l'autocoscienza può facilmente essere il risultato di un'inferenza » (5.237).

Un ulteriore problema emerge a proposito del carattere « soggettivo » dei nostri stati di coscienza: c'è differenza tra percepire una cosa e sognare o immaginare la medesima cosa; e così c'è differenza tra una credenza (*belief*) e una cognizione[49]. Ma anche in questo caso non è necessario supporre un atto intuitivo che originariamente ci insegni quando fantastichiamo e quando percepiamo, ecc. L'oggetto di una fantasia e l'oggetto di una percezione sono già di per se stessi così diversi che non vi è dubbio che siano essi a renderci edotti del nostro star fantasticando oppure percependo. Anche in questo caso tali nozioni sono acquisite per inferenza tramite i fatti.

Ma vi è un'altra distinzione forse ancor più generale: quella tra fatti « esterni » ed « interni ». Non è qui questione se si dia effettivamente, nella realtà, un interno ed un esterno, se vi sia un mondo « esterno » reale e oggettivo e un mondo « interno » meramente soggettivo. A noi basta qui che l'esperienza e la conoscenza vengano intese comunemente in tal modo, cioè che vengano riportate a tali nozioni di « interno » e di « esterno ». Ora, ciò che sarebbe interno viene conosciuto per intuizione (per « introspezione »), oppure per inferenza da ciò che sarebbe esterno? Si possono distinguere qui due casi. Nel primo caso va sottolineato che ogni percezione costituisce una parte del nostro mondo « interno »: « la sensazione del ' rosso ' è ciò che è a causa della costituzione della mente (*mind*); e in questo senso essa è una sensazione di qualcosa di interno » (5.245). È però più esatto dire che, mediante la supposta introspezione, noi cogliamo una percezione del mondo interno, ma non necessariamente una percezione di tale mondo *come* interno. Stando infatti alle distinzioni del senso comune di « interno » ed « esterno », la nozione della sensazione del rosso nella mente è piuttosto il risultato di un'inferenza rispetto a qualcosa di « esterno »:

[49] Cfr. più avanti, p. 190.

' rosso ' è predicato di qualcosa di rosso che è esterno alla mente. È dall'esterno dunque che ricavo la nozione di rosso, e non da un'intuizione interna o introspezione.

Ma vi è un secondo caso che si riferisce agli stati d'animo, alle emozioni e simili. Pare qui assurdo riferire tali stati (o *feelings*) al mondo « esterno »; essi sembrano correttamente riferibili alla sola mente. Prendiamo ad esempio un uomo adirato. Sembra difficile sostenere che la consapevolezza della sua ira sia ricavata o ricavabile per inferenza da certi predicati che apparterrebbero alle cose che lo circondano. Eppure in un certo senso è proprio così; egli non comincerà col dire: « sono adirato », ma dirà invece a se stesso: « questa cosa è orribile, quest'altra è vile e schifosa », e così via, sinché riconoscerà riflettendo in modo più ragionevole: « oggi sono adirato ». Così la differenza tra il primo e il secondo dei due casi esaminati non conduce affatto a sostenere la necessità, per l'apprensione del secondo di essi, di un'intuizione introspettiva. La sola differenza tra i due casi consiste infatti in ciò: nel *feeling* relativo ad un giudizio intellettivo ci riferiamo alle cose « esterne » secondo la generale natura della mente umana (« la sensazione del ' rosso ' — si era detto — è ciò che è a causa della costituzione della mente »), mentre nel *feeling* relativo ad uno stato emotivo ci riferiamo pur sempre alle cose « esterne », ma secondo le particolari circostanze e disposizioni di un particolare uomo in un particolare momento (5.247). La conclusione deve naturalmente essere estesa anche a quel particolare potere della mente che è la « volontà ». La « volizione » si distingue, ad esempio, dal « desiderio » per la sua capacità peculiare di concentrare l'attenzione e di astrarre dalle circostanze immediate; essa anzi non è altro che questa capacità. Ma la conoscenza di questa nostra capacità di astrazione deve essere inferita dalla presenza di oggetti astratti, proprio come la conoscenza della nostra capacità di vedere è inferita dalla presenza di oggetti colorati (5.248).

Ne deriva una conclusione generale che, come vedremo, assumerà importanza centrale nel pensiero di George Herbert Mead: poiché non vi sono ragioni per supporre l'esistenza di un potere di introspezione, allora « il solo modo per indagare un problema psicologico è mediante inferenza da fatti esterni » (5.249).

Le ultime tre *Questions* del saggio affrontano direttamente il tema del pensiero (*thought*). Anche il pensiero non viene colto

altrimenti che per inferenza dalla sua manifestazione esterna che è il « segno ». Ma Peirce, a questo punto, abbandona l'astratta distinzione « interno-esterno »: il pensiero coincide senz'altro con i suoi « segni » (o « simboli »). La comune opinione che considera il pensiero come un'attività precedente ogni segno, come qualcosa che sta dietro ai simboli, è senz'altro da rifiutare; il pensiero *è* segno. Questa affermazione solleva una difficoltà: se non c'è pensiero senza segno, dobbiamo ammettere che è impossibile risalire ad un *primum*, ad un atto originario che dia inizio a tutta la serie dei pensamenti. La serie è infinita o va all'infinito. Infatti, se ogni pensiero è un segno, ne segue che ogni pensiero rimanda ad un altro (prima di sé) e si indirizza ad un altro (dopo di sé), poiché questa è appunto la natura del segno (5.253). Peirce non si preoccupa di analizzare tale difficoltà; potremmo dire che si limita a rispondere con un motto di spirito: anche Achille, secondo Zenone, non dovrebbe raggiungere la tartaruga (il *sorpasso* della tartaruga è rinviato all'infinito); però, di fatto, la sorpassa. Non è necessario, dice Peirce, rispondere in questa sede alla domanda di *come* ciò possa accadere, almeno fin tanto che è un fatto che ciò accade (5.250). Ma la risposta, diremmo noi, in verità è già stata data: essa è tutt'altro che un motto di spirito, ed è tutt'altro che insoddisfacente, almeno in linea generale, come mostrano di credere il Gallie e altri studiosi di Peirce. La *Question 5* (*Se noi possiamo pensare senza segni*) a prima vista si presenta come un brusco salto che non sembra avere stretta connessione con quanto precede (e cioè con l'analisi dell'intuizione); in realtà essa costituisce il punto focale di tutto il saggio la cui problematica si trova, da qui in avanti, avviata a soluzione.

Chiediamoci: che significa il rifiuto peirceiano dell'intuizione? Significa evidentemente il rifiuto, da un lato di una concezione speculare della conoscenza, dall'altro di una concezione sostanzialistica della realtà. Secondo tali concezioni, se la conoscenza è, come tutti possiamo ammettere, un processo, tale processo esige un *primum*, un punto, o « atto », di partenza. In altre parole: un « immediato ». In questo *primum* la « cosa » è presente come se stessa e come tale viene assunta dal pensiero che la conosce: essa si « travasa », per così dire, nel pensiero; *diventa pensiero*. Come ciò possa avvenire è uno dei grandi problemi della filosofia moderna. La risposta che ciò avviene « per intuizione » è in verità una risposta che non spiega nulla: un *abra-cadabra*

metafisico. Peirce ha dimostrato, nel saggio sin qui esaminato, che noi non sappiamo che cosa sia un'intuizione; anzi, ha dimostrato di più, e cioè che la parola intuizione esprime una mera convinzione psicologica che sorge in noi in presenza di conoscenze molto familiari. Sapere per intuizione qualcosa significa per noi saperlo subito, senza sforzo, senza bisogno di riflettervi sopra, di calcolare, di paragonare, di ragionare, ecc. Ma un conto è la « sensazione » e valutazione soggettiva che accompagna l'atto del pensiero che sa qualcosa senza apparente sforzo o inferenza, un conto è il reale processo oggettivo mediante il quale il pensiero è giunto originariamente a sapere quel qualcosa. Processo che, come Peirce ha dimostrato, avviene sempre per inferenza.

Così posta la questione, si vede allora che ciò che prima abbiamo definito « uno dei grandi problemi della filosofia moderna » (come la cosa divenga pensiero, come la *res extensa* « entri » nella *res cogitans*), è in verità un falso problema al quale né l'*intuitus mentis* né altro ancora potrebbe mai fornire soluzione. Parlare di « intuizione » significa non tanto cercar di risolvere il problema, quanto piuttosto dare l'avvio ad un modo di pensare che *pone* il problema, e che lo pone in maniera già pregiudicata e irresolubile, cioè nella forma di un falso problema. L'intuizione è l'atto di collegamento di due sostanze indipendenti, separate e autonome: l'una rispecchia l'altra, cioè la intuisce. Non è il caso di ricordare come un simile modo di ragionare sia già gravemente compromesso da un'occulta e inconsapevole, o manifesta e consapevole, cattiva metafisica. E questa non è certo una scoperta che attendeva Peirce per esser fatta.

Tuttavia, la critica del sostanzialismo e del dualismo metafisico non ha condotto per lo più, prima di Peirce, ad un ripudio definitivo della teoria dell'intuizione presa nel suo insieme: se si è rifiutata l'intuizione intellettuale, si è però continuato ad ammettere l'intuizione sensibile (Hume, Kant, ecc.); se si è rifiutata l'intuizione intellettuale rivolta all'oggetto (la « cosa » o « Dio »), si è nondimeno ammessa l'intuizione intellettuale rivolta al soggetto (Fichte). L'originalità di Peirce (preceduto in ciò forse solo dallo Hegel) consiste nell'aver fatto *tabula rasa* della teoria dell'intuizione in qualsivoglia modo o senso essa venga intesa.

Ma che si deve pensare allora del « processo » della conoscenza? Se non si ammette un *primum*, un « immediato », tale

processo regredisce all'infinito. Non è ciò « logicamente » assurdo? Forse che non bisognerà ammettere che ci sia un momento in cui un bambino *comincia* a conoscere? È chiaro che, col bambino, non si potrà certo regredire all'infinito. In queste domande, in apparenza *ragionevoli*, è in verità già contenuto quell'errore di impostazione che poi conduce a formulare, come falsa via d'uscita, la teoria dell'intuizione. L'errore consiste nel considerare il processo della conoscenza come un universo concluso e a sé stante rispetto ad altri universi, o più in generale rispetto all'universo della realtà che starebbe « fuori » dal conoscere; così tale universo che conosce non può aver inizio che per « illuminazione », *ex impromptu*, con un atto immediato. Di tale atto, supposto che esistesse davvero, non si potrebbe dare altra spiegazione, dice una volta Peirce riferendosi a Cartesio, se non dicendo che esso è così come Dio l'ha fatto (5.264).

All'intuizione Peirce sostituisce l'inferenza come unico modo « reale » di apprensione, quali che siano poi le difficoltà « logiche » che si vogliono opporre a tale realtà di fatto (« logicamente » Achille non dovrebbe raggiungere la tartaruga; ma « di fatto » la raggiunge; il che vuol dire che è la logica che va cambiata). Che significa risolvere ogni supposta intuizione in un'inferenza? Significa risolvere l'universo dei « fatti » in un universo di « segni ». Il che consente di « apprendere » assai prima di aver « conosciuto ». Conoscere qualcosa è possibile solo sulla base di precedenti conoscenze: è da quelle conoscenze appunto che il qualcosa viene inferito. E la catena non può mai risultare spezzata. Il bambino impara a pensare quando impara ad usare certi segni (pensare, ed usare certi segni in un certo modo, sono la stessa cosa); ma tale uso viene da lui inferito mercé il possesso di precedenti conoscenze: deve aver appreso a distinguere il volto umano, a riconoscere e a riprodurre istintivamente il sorriso, perché possa accogliere, dopo innumerevoli tentativi, il suono della voce e il movimento delle labbra come « segni » da interpretare. E non può « riconoscere » il volto umano (interpretare i « segni » percettivi secondo il significato « volto umano »), se prima non ha appreso a coordinare la visione, a mettere a fuoco l'ambiente circostante, ecc., dove il « mettere a fuoco » è di nuovo un interpretare certi dati come segni, e così via sino all'atto della nascita, e, attraverso la madre, alla catena genetica delle esperienze della specie, e del mondo animale, e dell'universo nella sua totalità.

Così, quello che era all'inizio un problema particolare (che cosa sia l'intuizione), si è allargato alla fine a problema generale: negare l'intuizione significa rifiutare che il pensiero sia un atto misterioso e soprannaturale, un *extra ordinem* rispetto al mondo degli eventi cosiddetti naturali; il pensiero è un'inferenza che continua altre inferenze e che prepara a sua volta inferenze successive secondo una catena di correlazioni infinite. Ciò significa anche risolvere il mondo degli eventi in un orizzonte aperto di conoscenze possibili all'infinito. Ciò che non può essere conosciuto, dice Peirce, non esiste (5.251).

In tal modo i termini del problema, così come erano posti sul piano di un *ragionevole* obiettare, si capovolgono. Sembrava a tutta prima, alla luce di quell'obiettare, che solo mediante il ricorso all'intuizione il processo conoscitivo, evitando un rinvio all'infinito, si rendesse intelligibile; risulta ora che è vero, invece, tutto il contrario. Se all'origine della conoscenza viene posto un atto intuitivo, a parte la impossibilità di comprendere tale atto, l'oggetto di tale atto solleva il problema di un oggetto assoluto in sé, di un oggetto al limite inconoscibile. Siamo di fronte ad un problema « tradizionale »: l'oggetto « sta » *nell'*intuizione (sensibile o intellettuale che dir si voglia; a seconda cioè delle preferenze del filosofo o della natura dell'oggetto in questione); sorge ora la domanda: l'oggetto che sta nell'intuizione è l'oggetto così com'è in se stesso, fuori di quel rapporto con l'intuizione, o vi sta « modificato » dall'intuizione medesima? Qualsiasi risposta a tale domanda è sterile. Thomas Reid avrebbe detto che la percezione intuitiva è in diretto contatto con le cose, e che non ha a che fare con mere « idee » o « immagini » come Cartesio, Locke, Berkeley, Hume sostengono; così egli sperava, con questa sua « filosofia del senso comune » diffusasi in Scozia nella seconda metà del '700 e che Peirce aveva ben studiato [50], di sormontare qualsiasi istanza scettica. Lo scetticismo nasce infatti dalla supposizione che l'intuire o il percepire colgano delle immagini o idee (contenuti mentali, stati di coscienza), per cui risulta poi impossibile sapere se tali immagini corrispondano o meno all'oggetto come è in sé. Ma Peirce a questo punto chiederebbe:

[50] Peirce si riferisce espressamente alla filosofia del senso comune nel saggio *Implicazioni del pragmaticismo* (« Monist », 1905), tradotto in italiano in C. S. Peirce, *Pragmatismo e pragmaticismo. Saggi scelti*, Liviana, Padova 1966, pp. 145-95 (da *Values in a Universe of Chance. Selected Writings of Charles S. Peirce*, a cura di Ph. P. Wiener, New York 1958).

che la percezione è a diretto contatto con le cose lo sappiamo in virtù di un atto di percezione o in virtù di un'inferenza? Sappiamo già dove ci condurrebbe tale domanda.

La teoria dell'intuizione, proposta come soluzione del problema della conoscenza, conduce in realtà ad un'insormontabile *impasse*: se davvero il processo conoscitivo muovesse da un *primum* immediato, la conclusione scettica sarebbe inevitabile (magari in quella forma di scetticismo « moderato » che, secondo alcuni, è il criticismo kantiano). La conoscenza, così intesa, è un processo il cui oggetto rimane inconoscibile. È vera invece l'ipotesi contraria: proprio perché è un processo all'infinito, la conoscenza è intelligibile, coglie sempre il suo oggetto, che peraltro non ha mai la natura di un oggetto assoluto, ma di un « segno » che rinvia ad altro. Si ha conoscenza solo in quanto si tratti di conoscenza del relativo, di conoscenza di una relazione « segnica », e non di un supposto oggetto assoluto in sé irrelato.

Peirce delinea tale conclusione nella *Question 6*, riferendosi manifestamente a Spencer, e forse anche a Kant. Tutti i nostri concetti, egli dice, sono ottenuti per astrazione e per combinazione di cognizioni manifestatesi nei giudizi d'esperienza. Conseguentemente, non vi può essere alcun concetto di un che di assolutamente inconoscibile, poiché niente del genere si manifesta nell'esperienza. Il significato di un termine è il concetto che esso trasmette; perciò un termine non può avere il significato di « alcunché di inconoscibile » (5.255), trasmettere cioè che non vi è nulla da trasmettere, o funzionare come un segno che non segnala nulla. Se « non-conoscibile » è un concetto, e se ogni concetto è un segno, tale concetto è semplicemente contraddittorio: comunica qualcosa (e cioè per essenza qualcosa di conoscibile) e nello stesso tempo nega la possibilità di comunicare il qualcosa che ha comunicato. Al di là di ogni nostro concetto, dice Peirce, sta una realtà sconosciuta ma anche per essenza conoscibile (si pensi al « non ancora conosciuto » di Ardigò); al di là di ogni possibile concetto sta invece la contraddizione (« *the self-contradictory* »). In conclusione: *conoscibile* (nel senso più ampio) ed *essere* non esprimono soltanto un medesimo concetto metafisico, ma sono termini sinonimi (5.257).

Non esiste dunque un contenuto di conoscenza che non rinvii ad un contenuto precedente o che non sia determinato da un contenuto precedente (è questa la conclusione della *Question 7* e del saggio). Se qualcuno volesse sostenere a questo punto che

' rosso ' è un contenuto di conoscenza non determinato da qualsiasi altra nozione precedente, la risposta è che ' rosso ' *non è un contenuto di conoscenza.* Se a un uomo infatti le cose che a noi sembrano rosse apparissero blu e viceversa, a tale uomo gli occhi insegnerebbero gli stessi fatti che insegnano a noi (5.261). ' Rosso ' e ' blu ', cioè, sono termini che « classificano » l'esperienza, ma che non esprimono quello che è il contenuto effettivo della conoscenza, ovvero il segno percettivo realmente presente all'occhio che percepisce. L'identificazione di un tale segno rimanda ad altre precedenti identificazioni del vedere, a nozioni precedentemente acquisite, e così via.

6. *L'inferenza valida e l'azione mentale.*

Vediamo ora il secondo saggio del '68: *Some Consequences of Four Incapacities* (« Journal of Speculative Philosophy », vol. II, pp. 140-157). Le « quattro incapacità » costituiscono la conclusione del saggio precedente; tale saggio, dichiara ora Peirce, « è stato scritto nello spirito della opposizione al cartesianesimo ». Esse vengono così riassunte: 1) noi non abbiamo alcun potere di introspezione, ma tutta la nostra conoscenza del mondo interno è ricavata mediante ragionamento ipotetico dalla nostra conoscenza di fatti esterni; 2) noi non abbiamo alcun potere di intuizione, ma ogni cognizione è determinata logicamente da precedenti cognizioni; 3) noi non abbiamo alcuna capacità di pensare senza segni; 4) noi non abbiamo alcun concetto dell'assolutamente inconoscibile (5.265).

Da tali « incapacità » derivano alcune conseguenze che il saggio in questione si propone di esaminare. Anche questo scritto ha come ideale bersaglio la filosofia cartesiana (il primo paragrafo si intitola *Lo spirito del cartesianesimo*) della quale vengono previamente e brevemente criticati tre atteggiamenti fondamentali: il « dubbio metodico », l'« evidenza », l'« obiettivismo realistico ». Il cartesianesimo insegna che « la filosofia deve cominciare con un dubbio universale » (5.264). Peirce nega che tale pretesa sia legittima o anche solo possibile:

> noi non possiamo cominciare con un dubbio totale. Noi dobbiamo cominciare con tutti i pregiudizi che abbiamo realmente quando entriamo nello studio della filosofia. Tali pregiudizi non sono da dissiparsi con una massima, dal momento che si tratta di cose che non ci è mai capitato di *poter* mettere in questione. Perciò questo iniziale scetticismo sarà un puro e semplice autoinganno, e non un dubbio reale [...]. È vero che una persona può, nel corso dei suoi studi, trovar motivo di dubitare di ciò che aveva cominciato col credere; ma in questo caso egli dubita perché ha una ragione positiva per farlo, e non a causa della massima cartesiana. Non possiamo pretendere di dubitare in filosofia di ciò di cui non dubitiamo nel nostro cuore (5.265).

L'« evidenza », tema che verrà ampiamente affrontato e svolto nei saggi famosi del '78, viene qui rapidamente rifiutata per il suo carattere meramente psicologico-soggettivo. La filosofia, come la scienza, deve aspirare al consenso della « *comunità* dei filosofi » come suo criterio ultimativo di verità. Se molte persone competenti e in buona fede rifiutano di accettare una teoria, l'autore di tale teoria deve ricavare da ciò motivi di dubbio circa la sua validità, per quanto tale validità possa a lui apparire « evidente » (« la verità è pubblica », scriverà Peirce in una famosa lettera a James). La filosofia non è una catena di argomentazioni solipsistiche in cui ogni anello debba apparire solido quanto la catena stessa (il riferimento alle regole del metodo cartesiano è trasparente), ma è come un cavo intessuto di molte fibre (cioè di « prove pubbliche »), le quali di per sé possono essere anche deboli, ma che si deve aver cura di rendere quanto più possibile numerose e intimamente connesse. Peirce ha in mente il metodo scientifico-sperimentale come modello al quale anche la filosofia dovrebbe, per quanto possibile, attenersi. La sua educazione da scienziato, i molti anni di laboratorio, hanno qui un peso evidente nel suggerirgli tale modello. La filosofia, egli dice, deve imitare il metodo delle scienze, quel metodo che ha avuto tanto successo; perciò la filosofia deve procedere solo muovendo da « premesse tangibili » (5.265). Peirce non precisa ulteriormente il suo pensiero che appare così assai generico e facilmente assimilabile alla mentalità positivistica deteriore. Vedremo in seguito che le cose non stanno in questo modo; Peirce chiarirà ed eliminerà, soprattutto col metodo dell'abduzione, queste sue giovanili incertezze. Ma sin d'ora è da cogliere un aspetto per così dire definitivo dell'argomentazione: Peirce rifiuta quell'apparente validità logico-formale, secondo astratte regole deduttive a priori, cui dovrebbe attenersi l'argomentazione filosofica agli occhi del razionalismo più tradizionale (« cartesiano » nelle sue

origini); la riflessione filosofica deve mirare piuttosto alla « molteplicità e varietà » dei suoi argomenti, e cioè deve procedere per via « ipotetica » ricercando il confronto con le diverse opinioni e con i fatti, senza lasciarsi irretire dal miraggio dell'assoluta certezza.

D'altra parte, è proprio il pregiudizio della certezza e dell'evidenza indubitabile a farci incorrere in quell'obiettivismo filosofico in fondo al quale ci troviamo poi di fronte ad un assoluto inconoscibile ed inesplicabile:

> Ogni filosofia non-idealistica (*anidealistic*) suppone una realtà ultimativa assolutamente inesplicabile e non analizzabile; in breve, qualcosa che risulta dalla mediazione ma che è esso stesso non suscettibile di mediazione (5.265).

Sotto questo profilo, la filosofia cartesiana non sembra aver compiuto un sostanziale progresso rispetto alla scolastica medievale. La sua pretesa di dubitare di tutto, il suo appellarsi alla coscienza individuale come all'ultima prova di certezza, è, per certi versi, superiore alla scolastica che non disputava sui fondamenti, e si arrestava alla testimonianza dei dotti e della chiesa cattolica. Senonché, pur con i suoi « misteri di fede », la scolastica si sforzava poi di spiegare tutte le cose create, mentre la filosofia cartesiana, non solo evita di spiegare certi fatti, ma addirittura li rende, con il suo metodo obiettivistico, con il suo appello all'intuizione, con la sua teoria della sostanza « pensante » ed « estesa » ecc., assolutamente inesplicabili.

Queste le premesse del saggio; il quale passa poi a considerare le conseguenze delle già elencate « incapacità ». La prima conseguenza concerne l'*azione mentale*, ovvero il ragionamento. Sappiamo dai precedenti saggi peirceiani che possiamo distinguere tre modi peculiari di ragionamento (quello deduttivo, quello induttivo e quello ipotetico); ma qui il problema è se tali tre *specie* di argomentazioni possano ridursi nondimeno a quell'unico *genere* di inferenze che è quello delle inferenze valide (*valid inference*). In altre parole: quali sono i caratteri generali di un'inferenza valida (sia poi essa deduttiva, induttiva o ipotetica)? La risposta a tale domanda indicherà anche in che consista propriamente l'« azione mentale » (*mental action*).

Sappiamo, dagli esiti del saggio precedente, che non esiste qualcosa come una « prima cognizione di un oggetto » (5.267).

Ciò da cui dovremo cominciare è dunque e piuttosto un *processo* di cognizioni, ovverosia un processo « che procede dalla sua premessa, A, alla conclusione, B, solo se, come pura materia di fatto, una proposizione come B è sempre o solitamente vera quando una proposizione come A è vera ». Ora, quando un tal modo di procedere merita il nome di inferenza valida? Come si costituisce una siffatta « azione mentale »? Sarebbe certamente semplicistico, e molto dubbio, pensare che due supposte « immagini mentali », che esistano indipendentemente nella mente, possano essere sostituite all'improvviso da una terza immagine che incarnerebbe così una conseguenza delle due precedenti prese nell'occasione come premesse. Questa riduzione dell'azione mentale allo schema sillogistico sarebbe a dir poco ingenua. E tuttavia, Peirce osserva:

> È materia di costante esperienza che, se un uomo è indotto a credere nelle premesse, nel senso che egli agirà in base ad esse e dirà che esse sono vere, in circostanze favorevoli egli sarà anche pronto ad agire in base alla conclusione e a dire che pure quella è vera. In tal modo, all'interno dell'organismo, prende posto qualcosa di equivalente al processo sillogistico (5.268).

È agevole vedere come Peirce sia qui già quasi pervenuto a quella che egli chiamerà più tardi la « massima pragmatica »; gli basterà osservare che l'*esser pronti ad agire* in un determinato modo, l'*abito* o l'*abitudine* che ha preso luogo all'interno dell'organismo, non è solo il segno della presenza di « qualcosa di equivalente » ad un sillogismo, ma è anche e prima di tutto il « significato » cui il sillogismo stesso mette capo e in base al quale può essere valutato. Sicché, per dirla in modo spiccio, sarà l'azione a chiarire l'idea o concetto — o a rivelare la sua presenza nell'organismo — e non viceversa.

Ma Peirce è per il momento rivolto ad altro interesse, e cioè all'analisi dell'inferenza valida. Egli osserva che un'inferenza valida può essere *completa* o *incompleta*: è incompleta quella inferenza la cui validità dipende da una materia di fatto che non è contenuta nelle premesse del ragionamento. Ma ciò non toglie che la conclusione dipenda egualmente da questo fatto, sia che esso venga posto come premessa in modo esplicito, sia che venga preso in modo meramente virtuale ed implicito. Per cui gli argomenti incompleti si riducono o si possono ridurre

a quelli completi. Ma un argomento completo si divide a sua volta in *semplice* e *complesso*; è complesso quando contiene tre o più premesse (anziché due come in ogni semplice argomento o sillogismo); ma potremmo anche qui agevolmente ridurre, con una serie di passaggi, ogni argomento complesso ad una successione di più argomenti semplici. Un'inferenza valida avrà dunque la forma di un'inferenza semplice e completa. Essa può tuttavia distinguersi in *apodittica* e in *probabile. È apodittico quel ragionamento o sillogismo, di tipo deduttivo, in cui la conclusione viene inferita incondizionatamente ed esclusivamente dalle premesse.* Se la conclusione, per ipotesi, dipendesse anche, e non esclusivamente, da qualche altra conoscenza che non fosse stata posta nelle premesse, questa sarebbe semplicemente un'inferenza incompleta poiché quella conoscenza sarebbe stata assunta in modo implicito; ed ogni inferenza incompleta, come sappiamo, può esser ridotta ad una inferenza completa, magari dapprima complessa e poi alla fine semplice. Ma un ragionamento o sillogismo può anche dipendere, quanto alla sua validità, dalla *non-esistenza* di qualche altra conoscenza, *e questa è allora un'inferenza o un ragionamento probabile.*

Ecco un esempio di ragionamento apodittico:

Tra le vocali non ci sono doppie lettere; ma una delle doppie lettere (« w », in inglese *doppia u*) è composta di due vocali: dunque una lettera composta di due vocali non è necessariamente essa stessa una vocale.

In tale argomento, fin tanto che le premesse sono vere, anche la conclusione lo sarà, comunque possano stare tutti gli altri fatti. Ed ecco un esempio di ragionamento probabile:

Un uomo aveva il colera asiatico. Era in uno stato di collasso; era livido e completamente gelato; le sue pulsazioni erano quasi impercettibili. Gli venne fatto un copioso salasso. Durante tale operazione uscì dal collasso, e la mattina dopo si era ripreso abbastanza bene. Perciò il salasso cura il colera.

Questa è dunque un'inferenza probabile, purché le premesse indicate rappresentino tutta intera la conoscenza medica sull'argomento (5.271). Dell'inferenza probabile, infatti, è costitutiva, come si è detto, l'assenza di ulteriori conoscenze rispetto

a quelle presentate nelle premesse. Tale assenza comprenderà due casi: il primo è se altri oggetti, oltre a quelli delle premesse, possiederanno certi caratteri che appartengono alle premesse; il secondo è se, accanto ai caratteri che appartengono a certi oggetti, come mostrano le premesse, ve ne saranno altri che apparterranno ai medesimi oggetti. Nel primo caso, dice Peirce

il ragionamento procede come se tutti gli oggetti che hanno certi caratteri fossero conosciuti, e questa è un'*induzione*; nel secondo caso l'inferenza procede come se tutti i caratteri necessari alla determinazione di un certo aspetto o classe di aspetti fossero conosciuti, e questa è un'*ipotesi.* (5.272).

Ogni valido ragionamento (semplice e completo) è dunque o deduttivo (apodittico), oppure induttivo o ipotetico (probabile):

Inferenza valida (semplice e completa): | apodittica: deduttiva | probabile: [induttiva / ipotetica

Un argomento tuttavia può anche combinare insieme due o più dei modi sopra indicati (5.274).

Poiché la deduzione è ben conosciuta per essere stata trattata ampiamente da qualsiasi manuale di logica, Peirce ritiene opportuno fermare piuttosto l'attenzione sugli altri due modi di inferenza, l'induzione e l'ipotesi. L'induzione è un procedimento che estende a tutti i membri di una classe o di un aggregato quei caratteri che sono propri dei membri di tale classe sinora conosciuti; o anche: è un procedimento che assume come vero per la totalità dei membri ciò che è vero per un certo numero di essi presi a caso (il che potrebbe anche chiamarsi « argomento statistico »). Se ad esempio estraggo a caso da un recipiente contenente un gran numero di palle ogni volta una palla, e dopo un numero x di volte osservo che 2/3 delle palle estratte sono bianche e 1/3 nere, posso inferire che probabilmente il recipiente nel suo complesso contiene appunto 2/3 di palle bianche e 1/3 di nere; questa è un'induzione. L'induzione perciò opera sostituendo ad una molteplicità di oggetti un unico oggetto generale che abbraccia tutti quelli e un numero indefinito di altri

(cioè, tutti quelli conosciuti e tutti gli altri ancora sconosciuti); essa è così « una specie di riduzione del molteplice all'unità » (5.275).

L'ipotesi invece può essere definita come un procedimento che inferisce in tal modo: se è noto che un carattere o aspetto ne implica un certo numero di altri, tale carattere può probabilmente predicarsi di qualsiasi oggetto che possegga tutti quei caratteri o oggetti che quel carattere predicato è noto implicare (5.276). In certo modo il procedimento ipotetico riassume in sé sia l'argomentazione induttiva che quella deduttiva. Ci spiegheremo rapidamente con un esempio molto semplificato: se Socrate possiede tutti i caratteri dell'« umanità », sarà predicabile di lui (probabilmente) anche la « mortalità », ove sia noto che esser « mortale » implichi i caratteri dell'« umanità ». La funzione dell'ipotesi è dunque quella di sostituire, a una grande serie di predicati che non formano in se stessi alcuna unità, un solo predicato che li comprenda tutti (forse con un numero indefinito di altri ancora sconosciuti). Anche in questo caso quindi si può parlare di riduzione del molteplice all'unità. Ma ciò che caratterizza in modo tipico l'inferenza ipotetica è il suo ragionare « dal conseguente all'antecedente »; e poiché tale ragionamento si può ridurre agevolmente alla formula « se A, allora B; ma A: dunque B », che è anche la formula a cui possono ridursi tutti i sillogismi deduttivi, si comprende perché Peirce affermi che il procedimento ipotetico riassume in sé, in certo modo, sia l'argomentazione induttiva che quella deduttiva (5.276)[51]. E qui appare evidente il fraintendimento di John Stuart Mill quando indicava nell'argomentazione « analogica » un tipo di procedimento che andrebbe « dal particolare al particolare » e che si fonderebbe, in ultima analisi, sulle leggi psicologiche dell'associazione (sicché la logica, a sua volta, rimanderebbe — quanto al carattere ultimo della sua validità — alla psicologia). In realtà il passaggio dal particolare al particolare « per analogia » (Pietro, Giacomo, Giovanni, ecc. possedevano i caratteri che riassumiamo nella parola *umanità*; ma Pietro, Giacomo e Giovanni sono *morti*: dunque anche il duca di Wellington, che possiede i caratteri dell'umanità, per analogia con i casi particolari precedenti, *dovrà morire*) rinvia, non tanto ad una *forza* psicologico-associativa che ci forzerebbe a dar credito alle precedenti esperienze e ad assimilare ad esse le esperienze future, quanto ad un vero e proprio ragionamento, che è alla base dell'analogia e ne misura il valore, ragionamento che non è nient'altro che una valida inferenza, o, per dir meglio, una combinazione di valide inferenze. Qui Peirce si limita ad affermare che l'argomento per analogia deriva il proprio valore dalla combinazione dei caratteri dell'induzione e dell'ipotesi, e che è conseguentemente analizzabile sia in una induzione e deduzione che in una deduzione e un'ipotesi. Peirce non aggiunge altro (e l'accenno a John Stuart Mill, che noi abbiamo considerevolmente allargato, è in realtà contenuto in sole cinque righe) anche perché egli aveva già risolto la questione nel saggio del 1867 *On the Natural Classification of Arguments*. Ne diamo qui di seguito la soluzione, per molti aspetti esemplare.

La formula dell'analogia, dice Peirce, è la seguente: S', S'', S''' sono presi a caso da una classe tale che i suoi caratteri, pure presi a caso, sono P', P'', P'''. Allora: se t è P', P'', P'''; e se S', S'', S''' sono q: t è q. Ora, questa argomentazione, dice Peirce, è in realtà una duplice argomentazione. Essa combina infatti i due seguenti argomenti:

1) *S'*, *S''*, *S'''* sono presi come essenti *P'*, *P''*, *P'''*;
   ma *S'*, *S''*, *S'''* sono *q*;
   allora (*per induzione*) *P'*, *P''*, *P'''* è *q*;
   ma *t* è *P'*, *P''*, *P'''*;
   allora (*per deduzione*) *t* è *q*.
2) *S'*, *S''*, *S'''* sono, per esempio, *P'*, *P''*, *P'''*;
   ma *t* è *P'*, *P''*, *P'''*;
   allora (*per ipotesi*) *t* ha i caratteri comuni di *S'*, *S''*, *S'''*;
   ma *S'*, *S''*, *S'''* sono *q*;
   allora (*per deduzione*) *t* è *q* (2.513).

Indipendentemente dal riferimento a John Stuart Mill, Peirce ha concluso la sua analisi dell'induzione e dell'ipotesi (dando per scontata e acquisita la conoscenza del modo di procedere della deduzione). Tale analisi ha confermato che le tre differenti specie di argomentazione (appunto la deduzione, l'induzione e l'ipotesi) appartengono ad un unico *genere* di ragionamento che può considerarsi la forma generale dell'inferenza valida, ovvero il tipo generale della *mental action*. Dall'esame dei diversi casi è risultato infatti « che nessuna conclusione può essere legittimamente tratta se non sia stata raggiunta mediante una succes-

[51] Cfr. più avanti lo sviluppo di questo spunto, pp. 226-8.

sione di argomenti aventi due premesse ciascuno e non implicanti alcun fatto che non sia asserito » (5.278). In altre parole: una conclusione deriva sempre da due premesse (se le premesse sono più di due, si tratta di un'inferenza complessa che può esser ridotta ad una successione di inferenze semplici costituite da due premesse); una conclusione deriva sempre dai fatti asseriti nelle premesse (se altri fatti sono implicati come premesse, ma non espressi nelle premesse, questa è un'inferenza incompleta, la quale può sempre ridursi ad una, o ad una serie, di inferenze complete); una conclusione può derivare dai fatti inseriti nelle premesse in due modi: o perché i fatti asseriti dalle premesse sono di per sé sufficienti a garantire sempre la conclusione (inferenza apodittica; la sua « specie » è la deduzione); o perché i fatti asseriti dalle premesse, pur non essendo di per sé sufficienti a garantire che la conclusione sarà sempre vera, rappresentano tuttavia l'intero delle nostre conoscenze sulla questione (inferenza probabile; le sue due « specie » sono l'induzione e l'ipotesi). In tal modo la *mental action* e la forma generale del sillogismo o inferenza valida appaiono alla fine congruenti.

7. *La conoscenza, il reale e l'astrazione.*

Peirce metterà subito alla prova la sua conclusione esaminando — in questo e nel successivo articolo della serie — alcune possibili obiezioni. Un primo apparente ostacolo alla riduzione di ogni azione mentale al tipo dell'inferenza valida sembra esser rappresentato dalla esistenza del ragionamento errato. Peirce affronta l'obiezione nel saggio di cui ci stiamo occupando e la vanifica dimostrando, in un modo che non è qui necessario richiamare per esteso, che, in ogni ragionamento errato immaginabile, il modo di procedere della mente si conforma nondimeno alla formula dell'inferenza valida (5.283). Cioè, pur essendo errata la conclusione, l'inferenza di per sé, vale a dire per quanto concerne la forma logica, non differisce dallo schema dell'inferenza valida. Nel saggio successivo *Grounds of Validity of the Law of Logic: Further Consequences of Four Incapacities* (« Journal of Speculative Philosophy », vol. II, 1868, pp. 193-208) Peirce esamina varie obiezioni al sillogismo, comprese tre classi di sofismi che già gli antichi opponevano al ragionamento sillogistico. Tra le obiezioni al sillogismo Peirce ricorda — fra

l'altro — quella, arcinota, che si appella al regresso all'infinito delle premesse. Per impedire tale regresso all'infinito la logica deve ammettere un punto di partenza immediato o intuitivo dal quale si possa muovere per condurre l'inferenza; in caso contrario l'inferenza non avrebbe valore. Ora, noi sappiamo che Peirce ha espressamente negato la presenza nella mente di qualcosa come un'intuizione o come una conoscenza immediata di qualcos'altro; e che ha sostenuto per di più che ogni processo di conoscenza è un *continuum* dove ogni nozione è segno di un'altra nozione, e così all'infinito: e non può mai essere ammesso che il qualcosa significato non sia a sua volta segno, e segno di qualcos'altro; sicché è esclusa per principio una prima nozione o una prima premessa. Da questo punto di vista, allora, il problema di una prima premessa vien meno come problema, così come veniva meno il problema dell'intuizione. L'inferenza è un processo per la cui validità non è necessario appoggiarsi ad un *primum* o punto d'inizio del processo. E il logico potrebbe qui semplicemente cavarsela con il far osservare che il suo compito consiste nell'inferire da cose note altre cose ignote; e poiché non può esistere qualcosa come uno scettico assoluto (vi sono infatti delle « cose inanimate che non hanno credenze — *beliefs* — ma non possono esistere degli esseri intelligenti in tali condizioni »: 5.318), l'esercizio della mente si risolve, senza residui, nel trarre, dalle credenze che già possediamo, delle credenze probabili o necessarie, e cioè si risolve nell'inferenza, senza aver bisogno di alcun *primum* logico assoluto. Ma indipendentemente da questa risposta, si può dimostrare che non è assurdo concepire il processo dell'inferenza come infinito (ovvero come un *continuum*), ma che è invece assurda la pretesa contraria.

La pretesa contraria starebbe in ciò: che all'inizio si ponga, come premessa originaria e irriducibile, l'intuizione della cosa come se stessa, o del « reale », o del « vero » (cioè una premessa « vera » per intuizione immediata e diretta della cosa « reale », e non per inferenza). Ma tale premessa originaria, che la si esprima o no, non potrebbe far a meno di essere un predicato: ciò che si dice della cosa intuita come se stessa. Tale premessa sarebbe perciò un « segno » (« predicare una cosa di un'altra equivale a stabilire che la prima è un segno della seconda »: 5.321). Ma tale segno o predicato non direbbe allora altro che questo: che la cosa reale ha tale e tale « significato »; cioè pre-

senterebbe la cosa nella sua « natura significativa » (*significative nature*) e non nel suo supposto essere in sé o come se stessa. Sicché la cosa, come soggetto dell'intuizione (per esempio nella proposizione « *x*, cioè la cosa, è *y*, cioè il predicato dell'intuizione »), è a sua volta un segno e un predicato di quel « reale » che si vorrebbe raggiungere nel suo supposto in sé (« predicare qualcosa di qualcosa di reale equivale a predicarlo di ciò di cui quel soggetto — il reale — è esso stesso predicato »). Con un esempio molto semplificato: se il reale sta nell'intuizione originaria come l'« esser rosso », allora tale « esser rosso » è il *segno* del reale come sarebbe in sé; tuttavia, se ora diciamo che il reale in sé è l'« esser rosso », noi diciamo non ciò che il reale veramente in sé sarebbe, ma solo il suo esser segno *per* l'intuizione *di* qualcos'altro. È questo qualcos'altro, di nuovo, il reale in sé e così via.

Alla fine del primo saggio della serie di tre articoli che stiamo esaminando (il già citato *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*) Peirce esemplifica il *continuum* delle conoscenze in questo modo: si supponga che una linea orizzontale rappresenti la conoscenza di una cosa e che la sua lunghezza indichi il grado di vivacità della conoscenza stessa (la linea, cioè, sarà tanto più lunga quanto più la conoscenza è vivace per la coscienza). Sappiamo da molti esempi che sono assai meno vivaci in noi, nella nostra coscienza, quelle conoscenze che determinano le nostre conoscenze comuni che non le conoscenze comuni stesse; per esempio, abbiamo una conoscenza più vivace della terza dimensione che non di ciò che ci determina alla conoscenza, o coscienza, di essa. Supponiamo dunque che altre linee orizzontali si sottopongano alla prima, di lunghezza via via minore, sino a divenire un punto privo di dimensioni. Avremo così un triangolo complessivo le cui differenti linee interne rappresentano le nostre molteplici cognizioni via via sempre meno vivaci, e il punto del vertice in basso rappresenta l'oggetto come sarebbe fuori della coscienza o al di là di ogni nostra conoscenza.



Ora, tra qualsiasi linea e il punto si potranno sempre porre altre linee infinite. Se la distanza tra una linea e il punto è ad

esempio *a*, avremo 1/2 *a*, 1/4 *a*, 1/8 *a*, 1/16 *a*, e così via. La conoscenza è dunque un *continuum*; il suo rinvio all'infinito, la mancanza di un punto di partenza, non è più una difficoltà, ma una peculiarità della serie continua stessa (5.263).

Ma Peirce invita anche a tener presente il concetto di realtà come « segno » del quale aveva trattato nei precedenti saggi, e sebbene egli non aggiunga parola in proposito, cerchiamo di dar conto noi di tale suggerimento. « La conoscenza — scriveva Peirce alla fine del primo saggio — sorge per un *processo* di cominciamenti ». La cosa come sarebbe in sé, nell'esempio del triangolo, è rappresentata da un punto, e cioè da un *minimum* di vivacità o di presenza nella coscienza, da un *minimum* che coincide con l'assenza, con l'essere « fuori della coscienza ». La conoscenza è un'approssimazione infinita a questo punto. E cioè essa è costituita da una serie di cominciamenti che devono ricominciare, o da soggetti « reali » che divengono poi predicati di altri soggetti « reali », e così via. Ma non dobbiamo restare fermi a quest'ultima immagine che in definitiva presenta la cosa reale come un punto noumenico irraggiungibile e per definizione inconoscibile: Peirce ha fatto giustizia di questo concetto contraddittorio perché il reale è segno « e le cose reali sono di natura cognitiva e perciò significativa » (5.320). Ciò vuol dire che la cosa reale che è oggetto dell'inferenza non è un ipotetico punto di partenza « in sé », ma è il punto di arrivo infinito verso il quale l'inferenza stessa è in cammino [52]. L'oggetto « reale » è il significato « pubblico » della ricerca logica o dell'azione mentale umana. La questione, come vedremo, verrà messa definitivamente a fuoco da Peirce nei saggi del 1877/78 e cioè con la teoria pragmatica dell'intelligenza e del significato. Sin d'ora, tuttavia, Peirce ha guadagnato una generale prospettiva filosofica che renderà possibile quell'ulteriore approfondimento. Un

[52] Può essere interessante notare, come già si è accennato, che questa posizione di Peirce presenta notevoli analogie con quella di Salomone Maimon (*Versuch über die transzendentalphilosophie*, Berlin 1790, nuova ed., Darmstadt 1963); criticando il concetto di cosa in sé, già Maimon osservava che tale cosa è un'idea, non una realtà, o è un concetto-limite disposto all'infinito: pensare la cosa in sé non significa porre qualcosa di concreto, ma solo pensare una possibilità infinita; la cosa in sé non è il dato che precede la conoscenza come sua causa, ma è il fine ideale verso il quale tende la conoscenza nella sua pretesa di appropriarsi della totalità dell'esperienza. Analoga posizione, sebbene in differente contesto, in HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 157 sgg.

ultimo esempio può probabilmente aiutare a comprendere quanto affermato sopra. Supponiamo di vedere del fumo; il fumo sarà qui, come è proprio di ogni evento, « il segno dimostrativo di un altro evento accaduto prima ». Possiamo allora risalire dal conseguente noto che è il « fumo » (e che ha perciò la massima vivacità nella nostra coscienza) all'antecedente ipotetico (che ha perciò minore vivacità) e inferire che deve esserci stato del fuoco. Significa questo che la nostra ricerca violerà la legge del tempo, ne infrangerà il cammino irreversibile e resusciterà il fuoco dal fumo? No di certo. Il fuoco supposto resterà allora per sempre un evento sconosciuto e inconoscibile? Neppure. Ciò che significa la nostra inferenza è semplicemente questo: « che se c'è del fumo, noi pure *troveremo* da un insieme di evidenze che c'è stato del fuoco » (cioè un insieme di « segni » del fuoco, oltre al segno di esso che noi supponiamo essere già il fumo). Il fuoco che cerchiamo, insomma, non sta dietro, ma avanti a noi, come risultato della ricerca; scrive Peirce:

> questo, se la realtà consiste nell'accordo che l'intera comunità verrà a far proprio, è veramente la stessa cosa che dire che vi è stato realmente del fuoco. In breve, l'intera difficoltà presente è istantaneamente risolta da questa teoria della realtà, perché essa fa della realtà quella cosa che è costituita da un evento indefinitamente futuro [53] (5.331).

L'evento indefinitamente futuro è appunto l'« accordo » in cui verrà a trovarsi l'intera comunità umana; e questa è già, *in nuce*, l'intera teoria pragmatica della verità della conoscenza.

Ma tutto questo a più tardi; vediamo ora invece una seconda obiezione al sillogismo e la risposta di Peirce che è pure significativa per chiarire la funzione del concetto e il significato dell'astrazione. L'obiezione in parola dice che il sillogismo è un processo puramente meccanico; una macchina, infatti, lo potrebbe realizzare altrettanto bene — e magari meglio — che non l'uomo. Ora, se il sillogismo è questo, esso non ha a che fare col *pensiero*, *non è* pensiero: in esso non c'è « vita » (5.329). Oppure, detto in altro modo, il pensiero non può esser ridotto ad una regola pura e semplice di inferenza. Peirce risponde con un

[53] L'oggetto reale come « evento infinitamente futuro », richiama la posizione, assai vicina a questa, che Husserl assume nella *Crisi delle scienze europee* a proposito dell'oggetto « fisicalistico ». Cfr. nota precedente.

esempio. Poniamo che ad un cartografo venga mossa questa obiezione: « tu non stai costruendo una rappresentazione vera del territorio; tu misuri le distanze da un punto all'altro, costruisci delle linee, unisci degli angoli, e ti servi di carta e matita; ma il territorio è una superficie e non un insieme di linee e di punti scritti con la matita ». Al che il cartografo risponderà: « Ciò che hai dimostrato, dicendo quel che hai detto, è che le *mie* linee non possono ricostruire il territorio, e che, perciò, la mia mappa *non è* il territorio. Ma io non ho mai preteso che lo fosse. La mappa non può, ad esempio, rappresentare ogni filo d'erba; ma essa, d'altra parte, non dice neppure che non c'è un filo d'erba dove c'è. E insomma ciò non impedisce che essa rappresenti il territorio con una certa esattezza sin dove ci riesce. Astrarre da una o più circostanze non significa infatti negarle ». Riferendo l'esempio al sillogismo si può dire che « nessun numero di sillogismi può costituire la somma totale di un'azione mentale per quanto ristretta » (5.329); ma ciò non significa che il sillogismo non rappresenti, entro certi limiti, l'azione mentale. Noi tutti riteniamo, con buone ragioni, che l'atto del pensare sia un movimento continuo. Ora il sillogismo dice che se in tale movimento due posizioni successive occupano la mente, si troverà che esse hanno certe relazioni tra loro. È vero che anche un numero altissimo di posizioni successive non può costituire o rappresentare adeguatamente un movimento continuo, e questa è probabilmente la ragione per cui si dice che il sillogismo è una formula morta, mentre il pensiero è un pensiero vivente; ma è vero altresì che il sillogismo non pretende di rappresentare la mente nei suoi atti viventi o non viventi: esso vuole solo rappresentare le relazioni tra i differenti giudizi della mente relativi alla medesima questione. Quale sia il rapporto tra il sillogismo e il pensiero è un problema, caso mai, di competenza dello psicologo, e non del logico formale. A quest'ultimo basta di poter dire che, « se fatti capaci di espressione in tale e tale struttura composta di parole sono veri, allora un altro fatto, la cui espressione è posta in relazione in un certo modo all'espressione di questi altri, è a sua volta vero ». Ma Peirce non si limita, tuttavia, a tale risposta, quale potrebbe essere fornita dal « logico formale ».

La conseguenza più importante che Peirce ricava dalle citate « quattro incapacità » è infatti una nuova formulazione, già sufficientemente matura e sistematica, della sua teoria dei segni o *semiotica*. A tale teoria egli riduce, senza residui, il pensiero,

ovvero l'azione mentale: la funzione di un qualsiasi segno e la funzione del pensiero sono tutt'uno. In tale riduzione egli dimostra che ogni azione mentale, dalla più semplice alla più complessa, è un'inferenza, e più esattamente un'inferenza probabile (ipotetica o induttiva), donde poi è tratta la possibilità di principio dell'inferenza apodittica (o deduttiva), nel senso che le prime due forniscono quelle premesse generali di cui la terza ha bisogno per le proprie deduzioni. Ciò dimostra pertanto quale sia il rapporto tra l'inferenza sillogistica (nelle sue tre specie fondamentali) e il pensiero: c'è nel pensiero un'attività senz'altro più complessa rispetto alle semplici regole formali dell'inferenza, ma la differenza è di natura quantitativa e non qualitativa; il che significa che non c'è nulla nel pensiero che non possa ridursi, mediante un processo di semplificazione, al ragionamento o inferenza. Si potrebbe anche vedere la cosa da un altro punto di vista e dire che nel pensiero i tempi di reazione sono molto più complessi perché più rapidi: nell'attività del pensiero le inferenze incomplete e complesse sono enormemente più frequenti di quelle complete e semplici che il sillogismo formale richiede; ovvero, il pensiero trae le sue conclusioni in un unico atto, senza espressamente richiamare alla coscienza (o quanto meno facendolo in un modo così rapido che sfugge alla coscienza) tutti i passaggi formalmente necessari e tutte le nozioni che devono fungere da premesse per quelle conclusioni (e cioè l'intero stato della nostra conoscenza sulla questione). Così, ad esempio, se qualcuno ci informasse che 150 anni fa il rettore di una certa università era il tal dei tali, e poi aggiungesse che ora è morto — perché ogni rettore è un uomo — e tutti gli uomini sono mortali — e solitamente non vivono per 150 anni e più, noi lo guarderemmo con legittimo stupore in quanto tutte queste informazioni sono a dir poco inutili: la nostra mente le ha, per così dire, già silenziosamente e fulmineamente inferite.

Ma ciò che più importa sottolineare è che l'affermazione secondo la quale non c'è nulla nel pensiero che non possa ridursi all'inferenza comporta l'esclusione di qualsiasi atto intuitivo, e di ciò che la psicologia associazionistica chiama « immagine » mentale, nonché di quelle cosiddette leggi associative per contatto che sono la base teorica del nominalismo empiristico. Il realismo di Peirce, derivato dallo studio giovanile di Duns Scoto, raccoglie qui, se non i suoi primi frutti, nondimeno quelli più alti e profondi. Vediamo dunque di tratteggiare, in riferimento

ai temi sopra accennati, le linee generali della semiotica di Peirce del '68.

8. *Caratteri generali dei segni.*

Ogni volta che pensiamo, dice Peirce, è presente alla nostra coscienza una qualche sensazione (*feeling*: che, come è noto, significa in inglese più che la semplice sensazione; potremmo dire, un po' meglio ma non ancora bene, *sentimento-sensazione-percezione*), un concetto o un'altra rappresentazione che funziona come segno. Tutto ciò che è presente alla coscienza è in tal modo una manifestazione « fenomenale » (*phenomenal*) di noi stessi [54]. Il che non impedisce che il fenomeno si riferisca anche a qualcosa d'altro rispetto alla coscienza, e ciò proprio per il carattere duplice — o molteplice — del riferimento del segno che funziona per esempio come l'arcobaleno il quale è al tempo stesso manifestazione del sole e dell'acqua [55]. Quando pensiamo, dunque, noi stessi appariamo, in quel momento, come un segno (dato che tutto ciò che è presente alla coscienza è un segno ed è una manifestazione « fenomenale » di noi stessi) (5.283).

Il segno ha tre tipi di riferimenti: 1) è segno per un pensiero che lo interpreta; 2) è segno per un oggetto del quale, nel pensiero, esso è l'equivalente; 3) è segno per qualche rispetto o qualità che lo mette in connessione con il suo oggetto. Vediamo cosa segue da ciò.

Innanzi tutto, quando pensiamo, il nostro pensiero è esso stesso un segno che si indirizza ad un altro pensiero. A quale? Se il nostro pensiero passa attraverso il *medium* dell'espressione esterna, esso può indirizzarsi al pensiero di un'altra persona. Se ciò non avviene, il nostro pensiero diventa in ogni caso il segno di un pensiero successivo che lo interpreta, all'interno della nostra stessa « corrente di pensiero » (*train of thought*). La nostra mente è in ogni momento occupata da una molteplicità di cose alle quali tuttavia la coscienza concede gradi diversi di attenzione; e l'attenzione si sposta continuamente assumendo come principale una successione di pensiero che poc'anzi era

[54] Questa affermazione verrà ripresa più avanti in ordine alle sue conseguenze; cfr. p. 178.

[55] Come si vede, la posizione di Peirce è « fenomenologica », non « idealistica ».

solo secondaria, nello sfondo, quasi inavvertita, e così via. In questo giuoco alterno delle successioni di pensiero [56] nessuna serie prende posto o inizia di colpo e immediatamente nella coscienza, e nessuna viene istantaneamente esclusa o, per così dire, buttata fuori ed annientata di colpo dalla coscienza: ogni pensiero influisce in qualche modo, con vivacità maggiore o minore, sul pensiero che segue. È questa una conseguenza che deriva direttamente dal fatto che non esistono « intuizioni » o « conoscenze non determinate da precedenti conoscenze ». L'interporsi nella coscienza di una nuova esperienza, dice Peirce, non è mai un fatto istantaneo, ma è « un *evento* che occupa una porzione di tempo e che trascorre per un processo continuo »; sicché « il suo diventare preminente nella coscienza deve essere la probabile consumazione di un processo in divenire » (5.284). La sfera totale della coscienza, si potrebbe dire, è essa stessa un *continuo*, nel senso già più volte richiamato: un continuo di serie di pensieri le cui influenze reciproche si susseguono in gradazioni infinite di interferenza; da un grado minimo quale l'oblio (ma l'oblio totale è solo un limite all'infinito; in linea di principio la memoria e il ricordo possono sempre recuperare ogni serie del passato) ad un grado massimo quale la vivacità dell'attenzione presente (che è pure un limite ideale poiché ogni attenzione è disturbata, o resa distratta, dai suoi sottofondi di pensiero, ed ogni presente sfuma *contagiato* dall'appena passato e dall'immediatamente futuro) [57].

Abbiamo visto che significhi che il pensiero è un segno per un altro pensiero. Vediamo ora che significa che il segno sta per qualche oggetto del quale è l'equivalente nel pensiero. Dalla negazione dell'intuizione (e del suo supposto rapporto immediato con l'oggetto, a sua volta supposto come esistente al di fuori del rapporto) deriva che il pensiero-segno si riferisce alla cosa solo in quanto essa è stata denotata da un precedente pensiero-segno. Così se io penso alla sordità di Beethoven, e poi penso che quell'uomo sordo era un musicista, e infine che

[56] Questa analisi, schiettamente fenomenologica, ricorda da vicino talune celebri « descrizioni » husserliane.

[57] Il presente è anzi il punto, o l'« istante », ideale fra i due estremi del passato e del futuro, come già diceva Platone. Queste ultime considerazioni sulla sfera totale della coscienza intesa come un continuo non sono del Peirce, ma sono tuttavia una conseguenza che mi sembra lecito trarre dalla sua analisi e da quanto egli stesso dice a proposito dell'attenzione e della memoria in 5.295.

era tedesco, questi differenti pensieri-segni si riferiscono alla cosa che rappresentano nella mia coscienza sempre tramite precedenti pensieri-segni: « tedesco » è un pensiero-segno mediante il quale viene definito (o dichiarato tale) quell'oggetto di pensiero che era « musicista »; il quale era a sua volta un segno che definiva quell'oggetto di pensiero che era « Beethoven il sordo », e così via senza soluzione di continuità (la « sordità di Beethoven » è infatti a sua volta segno di una serie infinita di nozioni o pensieri-segni) [58]. Il pensiero non è dunque segno della « cosa reale », se per cosa reale si continua ad intendere quell'in sé che starebbe fuori del rapporto col pensiero: questa posizione « cartesiana » è già stata sormontata da Peirce, come sappiamo. La « cosa reale » è perciò l'insieme di segni che la denotano; essa è piuttosto nel futuro che non nel passato; la sua « realtà » è da sempre e per sempre in cammino in accordo con le inferenze della comunità umana.

Vediamo infine che significa che il segno sta in relazione con il suo oggetto per qualche rispetto o qualità. Si tratta qui delle « proprietà » dei segni, che Peirce distingue in tre grandi categorie [59]: 1) la *qualità materiale* del segno; 2) la sua *pura applicazione dimostrativa*; 3) il suo *significato* (5.285).

La qualità materiale del segno è ciò che il segno è per se stesso, indipendentemente dalla cosa che rappresenta: così la parola ' uomo ' ha, o è composta di, *quattro lettere*, un quadro ha i suoi *colori* e le sue *linee piane*, un cartello stradale ha i suoi *segni simbolici stilizzati*, ecc. L'applicazione dimostrativa del segno è la connessione *reale* o *fisica* che esso ha con la cosa denotata alla quale si riferisce per lo più tramite la mediazione di un altro segno: c'è una connessione reale o fisica tra il dipinto di un uomo e l'uomo reale, sebbene solo attraverso un segno mentale che associa i tratti fisici delle due cose — quella dipinta e quella reale — malgrado le loro molte e radicali differenze [60].

[58] Come già Hegel, anche Peirce nega dunque che l'immediato possa essere oggetto del pensiero; oggetto del pensiero è sempre la « mediazione ».

[59] Nel corso del suo lavoro Peirce tornerà più volte su questo problema modificando via via le soluzioni proposte. Per i nostri scopi, tuttavia, i caratteri generali della teoria qui delineati sono sufficienti.

[60] L'esempio di Peirce richiama alla memoria la distinzione operata da Aristotele (nelle *Categorie* e altrove) fra « sinonimia » e « omonimia », distinzione che è punto di partenza fondamentale per la successiva elaborazione categoriale in quanto essa ha le sue radici nella critica del *De Ideis* alla teoria delle idee di Platone e rivela in seguito, come ha dimostrato il Lugarini, un rilievo, non semplicemente nominale e linguistico, ma senz'al-

Ma la vera e propria funzione rappresentativa del segno non consiste né nella sua qualità materiale, né nella sua applicazione dimostrativa, perché tale funzione rappresentativa « è qualcosa che il segno è, non in se stesso, o in una reale relazione al suo oggetto, ma *per un pensiero* »; i due primi caratteri del segno, invece, « appartengono al segno indipendentemente dal suo indirizzarsi a un pensiero ». Per il pensiero il segno è concetto, ed è concetto in quanto possiede un significato (*meaning*) (5.288).

Come può un pensiero avere un « significato » e cioè esser segno per un altro pensiero? Evidentemente in quanto unifica in sé diversi altri pensieri (che sarebbero i suoi oggetti o le sue cose; abbiamo visto che ogni pensiero-segno si riferisce alla cosa, che rappresenta, sempre tramite precedenti pensieri-segni), pensieri che sono « simili » tra loro. Questa almeno è la risposta « classica ». Se chiediamo *come* ciò avvenga, la spiegazione si appella all'associarsi di più immagini mentali, in virtù delle loro somiglianze, in un'unica immagine complessiva che comprende le precedenti. Senonché, dire che un pensiero « contiene » altri pensieri come sue parti è solo una metafora (« i pensieri sono eventi, atti della mente », e perciò non hanno parti o estensioni reali); e dire che un pensiero è « simile » a un altro è pure privo di senso, perché solo due oggetti possono essere detti simili in quanto siano presi insieme e confrontati nella mente. I pensieri non hanno esistenza, o non hanno questo tipo di esistenza; essi non stanno insieme nello spazio ma si susseguono e sono separati da intervalli di tempo; dire che il pensiero presente è simile ad un pensiero passato non può essere il risultato di una percezione immediata (che veda i due pensieri paragonati ora e qui presenti), ma senz'altro il risultato di un'inferenza (5.288). Ogni pensiero in se stesso, come puro *feeling*, è assolutamente semplice e non analizzabile, e non contiene perciò altri pensieri o *feelings*.

tro ontologico (cfr. L. LUGARINI, *Il problema delle categorie in Aristotele*, in « Acme », VIII, n. 1, gennaio-aprile 1955, pp. 24-7 sgg.). Ma la stessa cosa può dirsi anche delle distinzioni di Peirce, dal momento che egli costruirà, sulla base della semiotica, una nuova teoria della realtà, come vedremo. Un'analisi comparativa di questo punto tra la posizione di Aristotele e quella di Peirce dovrebbe risultare, io credo, di straordinario interesse.

9. *Il pensiero-segno.*

Un mero pensiero, in quanto pura e semplice rappresentazione mentale, o sentimento-sensazione (*feeling*), è un che di immediatamente presente che, preso in se stesso, non somiglia ad alcun altro ed è imparagonabile con alcun altro [61]. Ma ciò che non può essere paragonato ad altro è anche inesplicabile, perché ogni spiegazione consiste nel prendere le cose sotto una legge generale o sotto una classe. Perciò, dice Peirce, « ogni pensiero, in quanto esso sia un *feeling* di un tipo peculiare, è un fatto, un fatto semplice, ultimativo, inesplicabile » (5.289). Esso, dice anche Peirce, è riconducibile solo ad una forza fisiologica « dietro » alla coscienza (*physiological force behind consciousness*). Ciò non significa ammetter qualcosa di inconoscibile, contravvenendo a quanto detto in precedenza su questo argomento. È vero che noi non possiamo predicare nulla del mero *feeling* presente in quanto tale: se anche solo volessimo pensare: « questo è presente a me », prima ancora di poter esercitare questo giudizio riflettente, ciò che è presente — la sensazione, il *feeling* — sarebbe passato e, una volta passato, « noi non potremmo mai recuperare la qualità del *feeling* come essa era *in e per se stessa* ». Ma, d'altra parte, le sensazioni o i sentimenti, in quanto sono semplicemente alcunché di presente, sono tutti simili e non richiedono alcuna esplicazione, « dal momento che essi contengono soltanto ciò che è universale » (l'universale « esser presente ») [62]. Di modo che non si può affermare che il *feeling* venga considerato o lasciato inconoscibile: ciò che resta inesplicato è ciò che noi « non possiamo conoscere riflessivamente »; ma ciò che non possiamo conoscere riflessivamente è anche ciò che non richiede spiegazioni, laddove « niente di ciò che è predicabile con verità dei *feelings* è lasciato inesplicato ». Il « mediato » (ovverosia il concetto, il significato del *feeling*)

[61] Non stupisca questa definizione della parola 'pensiero' che sembra non tener conto, e di fatto non tiene conto, della distinzione (peraltro assai problematica e sovente astratta) tra pensare e sentire. « Un pensiero non complesso — scrive Peirce — non può essere nient'altro che una sensazione e un'emozione priva di qualsiasi carattere razionale » (5.294). Un puro e semplice pensiero è un'espressione abbastanza vicina qui all'idea semplice di Locke o, forse meglio, alla percezione in Hume. Ma si potrebbe anche dire che « pensiero » è in generale equivalente, in Peirce, all'*Erlebnis* di Husserl.

[62] È questo anche il risultato della nota analisi hegeliana della « certezza sensibile » nella *Fenomenologia dello spirito.*

resta mediato, e cioè conoscibile. È solo l'immediato in quanto tale che non viene conosciuto; ma non perché esso sia inconoscibile, quanto piuttosto perché in esso non vi è nulla da conoscere. Esso è un *fatto*, non un *segno*. Infatti, dice Peirce:

nessun presente pensiero reale (che è un mero *feeling*) ha un significato, un qualche valore intellettuale; giacché questo valore non si trova in ciò che è realmente pensato, ma nel fatto che questo pensiero può essere posto da un pensiero successivo in connessione con qualcos'altro in una rappresentazione; cosicché il significato di un pensiero è interamente virtuale (5.289).

In altre parole: nel continuo flusso (*continuous stream*) della coscienza, il significato è *tra* i pensieri e non *nei* pensieri che, nella loro presente immediatezza e semplicità (nel loro essere semplici *feelings*), sono inanalizzabili, inesplicabili, inintellettuali, meri fatti della « forza fisiologica che sta dietro alla coscienza » [63].

Noi chiamiamo tali meri fatti « sensazioni ». Analizzando più da vicino una sensazione noi vediamo che essa non è per nulla « un'intuizione o una prima impressione del senso » (5.291). La sensazione di un nuovo colore rimanda a un insieme di fatti vibratori e nervosi; la sensazione della bellezza rinvia a molti e molti aspetti o cognizioni che la precedono. Una sensazione, insomma « è un predicato semplice preso al posto di un predicato complesso; essa, in altri termini, adempie alla funzione di un'ipotesi ». Ciò non accade in virtù dell'intervento della ragione, ma per la costituzione della nostra natura (per l'intervento di una forza che sta dietro alla coscienza). La sensazione (e la stessa cosa può dirsi di un sentimento, come Peirce dimostra diffusamente) è così la *qualità materiale* di una rappresentazione o di un segno mentale (o è un segno mentale « naturale ») senza essere anche, in se stessa, una rappresentazione.

Ma ogni pensiero-segno, come sappiamo, oltre alla qualità materiale possiede anche la pura applicazione dimostrativa. Se

[63] Questa « forza » può essere rappresentata come il punto limite del triangolo delle cognizioni, utilizzando anche qui l'esempio usato da Peirce precedentemente. Tale punto ideale sta « dietro » alla coscienza perché la coscienza conosce il *feeling* nel suo sorgere come mera rappresentazione mentale, ma non la « causa » di questo sorgere. Nondimeno, se questa « causa » diviene oggetto di ricerca *per* la coscienza (ad esempio per la coscienza dello scienziato, del filosofo o dello psicologo), allora tale punto limite sta « davanti » a noi come concezione verso la quale si dirige la comunità dei ricercatori.

consideriamo ora più dappresso anche questa seconda caratteristica che il pensiero ha in comune con il segno in generale, ci imbattiamo nel « potere di astrazione o di attenzione ». Questo potere e la sensazione, dice Peirce, « possono esser considerati, in certo senso, come i soli costituenti di ogni pensiero » (5.295). L'attenzione è un'*enfasi* rivolta ad uno degli elementi o caratteri oggettivi della coscienza. Essa differisce dalla sensazione perché non è un oggetto di immediata coscienza, quanto piuttosto un effetto che si trasmette sulla memoria e sui pensieri successivi. L'attenzione è una « quantità continua » che si incrementa gradualmente e che si raccoglie, nel contempo, nella memoria. Essa si risveglia per il presentarsi di caratteri analoghi in differenti occasioni, sicché si viene consolidando la convinzione che tali occasioni posseggano di fatto un comune carattere. Ma l'attenzione è allora nient'altro che un'inferenza induttiva. Essa, d'altra parte,

produce effetti sul sistema nervoso. Questi effetti sono abiti (*habits*), o associazioni nervose. Un abito sorge quando, avendo avuto la sensazione di eseguire un certo atto, *m*, nelle diverse occasioni *a*, *b*, *c*, noi lo ripetiamo in ogni ricorrenza del generale evento *l*, del quale *a*, *b*, e *c* sono casi speciali. Cioè a dire: la conoscenza che ogni caso di *a*, *b*, e *c* è un caso di *m*, determina la conoscenza che ogni caso di *l* è un caso di *m*. Perciò la formazione di un abito è un'induzione, ed è quindi necessariamente connesso con l'attenzione o astrazione (5.297) [64].

Ma allora l'attenzione opera, induttivamente, la connessione di un pensiero con un altro pensiero, ed adempie perciò alla funzione della *pura applicazione dimostrativa* del segno.

Ricapitolando l'analisi: la sensazione e l'attenzione (o astrazione) sono i costituenti di ogni pensiero; tali costituenti conferiscono a un pensiero il carattere potenziale di segno in quanto la sensazione fornisce la qualità materiale del segno, e l'attenzione ne mette in atto la pura applicazione dimostrativa. Ma, come si è detto, la vera funzione del segno è la sua capacità rappresentativa la quale non si trova né nella sua qualità materiale, né nella sua applicazione dimostrativa prese in se stesse; tale funzione si trova nel significato. Ma come dobbiamo inten-

[64] L'attenzione è un potere di « astrazione » in quanto essa opera induttivamente e mette capo alla formazione di conoscenze generali o abiti.

dere il significato? Esso, si è pure affermato, non è *nei* pensieri, ma *fra* i pensieri. Il significato non è dunque un'ulteriore qualità *reale* del pensiero, un suo « costituente » o parte, ma è il rapporto (la pura applicazione dimostrativa) tra le qualità materiali del pensiero stesso. Cosicché una sensazione non è, per se stessa, una rappresentazione, ma lo è virtualmente *per un altro*, per un'altra sensazione o *feeling*; e lo diviene in atto in virtù dell'attenzione induttiva che la assume, via via, come segno di un carattere generale e cioè di un rapporto tra differenti eventi della coscienza. In tal modo essa acquista finalmente un significato.

Da tutta l'analisi dedicata comparativamente alla natura del segno e a quella del pensiero segue allora la conclusione che l'azione mentale, in quanto essa ha a che fare appunto con segni, è interamente descrivibile in termini di inferenza. Se riduciamo schematicamente le analisi compiute, ci risulta infatti che il segno ha tre riferimenti e tre caratteristiche:

Riferimenti del segno:

1) ad un pensiero che lo interpreta
2) ad un oggetto che esso rappresenta
3) ad una qualità che lo mette in relazione al suo oggetto

Caratteri del segno (ovvero modi del suo terzo riferimento):

1) qualità materiale
2) pura applicazione dimostrativa
3) significato

E ci risulta altresì che nel pensiero si trovano tre elementi che corrispondono ai tre *caratteri* generali del segno:

1) qualità (la qualità materiale del pensiero — o sensazione — che corrisponde alla qualità materiale del segno)
2) relazione (la reale connessione tra i pensieri — o attenzione — che corrisponde alla pura applicazione dimostrativa)
3) rappresentazione (la funzione rappresentativa che corrisponde al significato).

Come si vede il segno (o il pensiero-segno) è la base di inferenze virtuali (primo riferimento e terzo carattere del segno) oppure è il risultato di inferenze in atto e già compiute (secondo e terzo riferimento, primo e secondo carattere del segno). Inoltre esso si riferisce in ogni caso o ad un segno successivo, o ad un segno precedente (si ricordi che il segno si riferisce alla cosa significata solo attraverso altri pensieri-segni), purché naturalmente esso venga preso come un segno e non come un mero fatto [65].

Peirce ha così mostrato, non solo quali sono i caratteri generali di ogni possibile segno, ma anche che il pensiero possiede gli stessi caratteri dei segni e non altri, e che è perciò pensiero-segno. Tali caratteri generali non sono altro che inferenze, o naturali (come nel caso della sensazione che è il risultato di un'inferenza ipotetica non operata dalla ragione, in quanto cade al di fuori o « dietro » la coscienza, e che perciò potremmo definire inconscia) o razionali (come nel caso della relazione e della rappresentazione o significato, le quali operazioni cadono all'interno della coscienza e come tali infatti sono state indagate). Ogni contenuto di coscienza, dunque, è il risultato di un'inferenza.

10. *La critica del nominalismo.*

Ma tale conclusione contrasta con tutta la tradizione nominalistica la quale parla di « immagini mentali », e anzi di immagini *singolari*, esattamente determinate nelle loro particolarità. Peirce ricorda qui la celebre polemica di Berkeley contro l'asserzione di Locke secondo la quale è possibile concepire l'idea di un triangolo in generale, di un uomo in generale, ecc. (e cioè idee « generali »); Berkeley, come è noto, obiettava che per avere l'idea di un triangolo bisogna anche che tale triangolo sia nell'immagine o equilatero, o isoscele, o scaleno, ecc., così come per avere l'idea di uomo bisogna che sia presente un'immagine concreta di un uomo, che dunque dovrà risultare o bianco, o nero, o rosso; diritto o storto; alto, basso, o di media taglia, ecc. Un'immagine è un evento particolare nella vita della coscienza, è un fatto singolare che non può quindi avere caratteri generali o in generale. Peirce confuta a fondo tale posizione che potremmo definire di nominalismo radicale.

Innanzi tutto fa notare che ' singolare ' o ' individuale ' sono termini equivoci. Se singolare significa ciò che può occupare in un determinato tempo un solo determinato spazio, tale defini-

[65] Anche come fatto, tuttavia, esso può essere assunto come segno di fatti precedenti; in tal caso anche la « forza fisiologica » che starebbe dietro alla coscienza si risolve in una relazione tra segni (cfr. nota 63); Peirce arriverà a questa conclusione solo quando allargherà la sua semiotica a cosmologia.

zione non si oppone e non esclude affatto il generale: io posso pensare in generale al mio amico Pietro e insieme ammettere che egli dovrà per forza essere in ogni momento in un luogo preciso e non in un altro (5.299). Se non fosse così, nessuno potrebbe avere immagini di alcun tipo, poiché se si possono avere solo immagini singolari, ciò significa che tali immagini dovrebbero essere determinate in ogni più piccolo particolare (« quando un'immagine vien detta singolare, ciò significa che essa è assolutamente determinata in tutti i rispetti »); ma nessuno ha di tali immagini; nessun uomo potrebbe avere l'immagine della strada che porta al suo ufficio, o di una qualsiasi altra cosa, perché non potrebbe richiamarne alla coscienza tutti gli infiniti dettagli. E così pure è in errore Hume quando parla delle impressioni come di immagini di massima forza e vivacità e delle idee come ricordo affievolito, cioè meno forte e vivace, delle impressioni: se guardiamo un libro rosso e poi chiudiamo gli occhi — dice Peirce — l'immagine che ce ne resta non è di un rosso meno vivo; ciò che accade è tutt'altra cosa e cioè che per pochi istanti il colore viene ricordato con grande precisione; poi non viene più ricordato affatto e di esso non ci rimane altro « eccetto *la coscienza che noi sapremmo riconoscerlo* », quando lo vedessimo di nuovo (5.300). Resta cioè l'universale, o generale, possibilità di un'inferenza induttiva del tipo già descritto nella pura applicazione dimostrativa. Scrive Peirce:

> Sospetto che i nominalisti confondano il pensare un triangolo senza pensare che esso è equilatero, o isoscele, o scaleno, e il pensare un triangolo senza pensare se esso è equilatero, isoscele, o scaleno (5.301).

Ma soprattutto, e più in generale, è la teoria delle idee come « immagini mentali » che è falsa e va rifiutata. Noi possiamo avere l'impressione che qualcosa sia presente a noi come una pittura o un quadro; abbiamo l'impressione di un'immagine come di un immediato rispecchiamento di qualcosa. Ma il primo articolo qui esaminato ci ha insegnato a non credere a tali evidenze intuitive e ci ha anche dimostrato che non possediamo la capacità di conoscere intuitivamente i nostri stessi modi di conoscenza: ciò che, per lunga consuetudine, ci si presenta come immediato è in realtà il frutto di inferenze ora non più avvertite dalla coscienza nei loro complessi passaggi (o, si potrebbe aggiungere, antecedenti al formarsi della coscienza raziocinante e riflettente, come nel caso della sensazione). E questo è anche il caso della cosiddetta « immagine mentale »: quando guardiamo qualcosa noi abbiamo ora, o riteniamo di avere, come un dipinto o un quadro davanti ai nostri occhi, ma tutto ciò è il frutto di una costruzione mentale, di un'inferenza da sensazione a sensazione. Se così non fosse, tante particolarità delle nostre visioni non si spiegherebbero, come l'incertezza che ci coglie se il muro che guardiamo sia o no macchiato, come la capacità che abbiamo di educare gradualmente la percezione a cogliere sfumature minime di colore che prima vedevamo come identiche, come il fatto per cui di una cosa appena guardata ricordiamo assai meglio la figura generale e il significato che non i suoi dettagli sensibili (come invece non dovrebbe accadere se avessimo una pittura o immagine davanti agli occhi), sì che quelli e non questi saremmo in grado di riconoscere successivamente, e così via. Senza parlare poi del fatto per cui la visione ha una struttura fisiologica complessa, sicché il risultato semplice della visione è un predicato semplice — come sappiamo — che si sostituisce alla complessità degli stimoli in virtù di un'inconscia inferenza ipotetica [66], e dell'altro fatto per cui sensi diversi, come la vista, il tatto, l'olfatto ecc., non possono evidentemente dar luogo ad una percezione semplice immediata (5.306).

Tutta la teoria delle immagini, insomma, crolla completamente dalle fondamenta; e con essa crolla anche la teoria prediletta dei nominalisti e cioè la teoria associazionistica. Peirce dimostra con grande chiarezza che ciò che va sotto il nome di associazione di immagini (per somiglianza, contiguità, causalità — come diceva Hume) è in realtà « un'associazione di giudizi », ovvero nient'altro che un'inferenza (5.307-8).

11. *L'uomo: un segno. Gli universali e la realtà della mente.*

Resta da considerare l'ultima conseguenza che Peirce trae dalle note « incapacità »; essa concerne quella realtà particolare che è l'uomo, considerato alla luce del concetto di realtà in generale, della teoria dei segni e del principio, già a suo tempo illustrato, secondo cui l'assolutamente inconoscibile è del tutto

[66] Si ricordi il brano giovanile sul « colore » (cfr. pp. 137-8).

inconcepibile. Poiché, come si è visto, il significato di una parola è il concetto che essa trasmette, il significato della espressione 'il reale', è certamente conoscibile (5.310). Tale espressione può esser ricondotta a un continuo, per esempio all'immagine del triangolo di tutte le possibili cognizioni; in ogni momento noi siamo in possesso di cognizioni che sono state derivate, con inferenze induttive e ipotetiche, da precedenti cognizioni meno generali, meno distinte, accompagnate da minor vivacità di coscienza [67]; e così via sino ad un punto ideale (il « limite » inattingibile) fuori della coscienza. Questo *primum* ideale, questa singolarità assoluta e irrelata, sarebbe la cosa come è in sé, la « cosa in sé ». Ma, in quanto tale, essa appunto *non esiste*; cioè, « non vi è alcuna cosa che è in sé nel senso di non esser relativa alla mente » (5.311).

Come dobbiamo allora concepire il reale? È un concetto, dice Peirce, che è evidentemente sorto la prima volta in cui ci siamo trovati di fronte all'illusione, all'errore, all'irreale; cioè, la prima volta in cui ci siamo sbagliati e abbiamo dovuto correggerci. Sappiamo, dalle precedenti analisi, che proprio in quella circostanza, e non in altra, è sorta contemporaneamente e correlativamente, la nozione di « io », del nostro io singolo e individuale: c'è qualcosa di « privato » (l'errore) e c'è qualcosa di « pubblico » (la verità); ci sono determinazioni « interiori » che non coincidono con le determinazioni « esteriori »; c'è un'« idiosincrasia » che è del singolo rispetto alla comunità. Per questo Peirce, quando sopra affermava che « non c'è alcuna cosa che è in sé nel senso di non esser relativa alla mente », aggiungeva: « sebbene le cose che sono relative alla mente siano senza dubbio anche indipendenti da quella relazione »; indipendenti nel senso che esse non si sottomettono a ciò che questa o quella mente possa pensarne. Non indipendenti però dal pensiero in generale: la realtà è un processo, un lungo percorso (*long run*), che alla fine, presto o tardi, pur essendo indipendente dalle fantasticherie « private », « mie » o « tue », appartiene nondimeno alla somma totale delle informazioni e delle inferenze. In tal modo sia l'origine che il compimento del concetto di realtà « mostra che tale concetto coinvolge per essenza la nozione di una *Comunità* (*Community*) senza limiti definiti e capace di un definito numero di aumento di conoscenze » (5.311). La « Comunità » alla lunga

[67] Cfr. qui p. 160.

stabilirà che cosa sia « reale » — con il continuo riaffermarlo — e che cosa sia « l'irreale », ciò che prima o poi verrà negato come quella particolarità individuale, come quella idiosincrasia che è l'errore.

Ma da tale concetto della realtà deriva un'importante conseguenza, e cioè che la realtà sta negli universali (*generals*), mentre l'individuo in quanto tale è un punto limite, ideale e irreale, un puro non-essere, come si potrebbe anche dire. Nessuna delle nostre cognizioni è assolutamente determinata, dice Peirce; essa è aperta al futuro, alle future determinazioni; nulla di assolutamente individuale è dunque nelle nostre conoscenze (vi è solo il relativamente individuale, che è poi l'errore), poiché, come sappiamo anche per altra via, solo l'universale mediazione è conoscibile, l'universale che si determina come segno, come informazione, come significato e cioè come pensiero-segno per un altro pensiero-segno. Naturalmente il nominalista si ribellerà a questo « realismo scolastico » e lo taccerà di pura *finzione metafisica*; « ma, di fatto, il realista non conosce realtà di tipo più nascosto o misterioso di ciò che è rappresentato in una vera rappresentazione » (5.312) [68]. Supponiamo di pronunciare la parola 'uomo': essa è certamente vera di qualcosa; ma allora il significato della parola 'uomo' è qualcosa di reale, e anche il nominalista deve ammettere, per i suoi stessi principi, che la parola 'uomo' si applica veritieramente a qualcosa di reale (si ricordi di quanto osservato a p. 173: posso pensare 'uomo' senza pensare *se* sia anche bianco, o nero, o alto, o bruno, ecc.). C'è un « reale » che è l'« esser uomo » ed è di questo reale che la parola uomo viene appunto predicata, e predicata con verità. Ma il nominalista obietterà che il reale del quale si predica la parola uomo deve essere anche ulteriormente determinato (come « esser bianco », ad esempio, e non « nero », come « alto » e non « basso », ecc.). Certamente; ma le ulteriori determinazioni non eliminano la realtà della prima, e, in secondo luogo, sono sempre e ancora esse stesse degli « universali » (il *bianco*, l'*alto*, ecc.). Infatti il nominalista non può arrestarsi a nessuna deter-

[68] Analogamente Husserl definirà la sua « visione delle essenze » come un atto spontaneo e per nulla « misterioso » (« tutti vedono, per così dire, ininterrottamente 'idee' o 'essenze', operano con esse nel pensare e compiono dei giudizi 'essenziali' — soltanto, le negano dal loro 'punto di vista' gnoseologico »: cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, nuova ed., Den Haag 1950; trad. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, p. 48).

minazione: sotto ogni possibile determinazione egli deve porre, all'ultimo, l'individuale puro e semplice, l'*hic et nunc*, e cioè, in altre parole, la « cosa in sé », l'assolutamente inconoscibile e indeterminabile, l'al di là del pensiero e del pensabile. E questa sì che è una finzione metafisica! Senza contare che l'individuale come puro *hic et nunc* non è altro che il mero presente del *feeling* in quanto tale, già prima esaminato, al quale compete la semplice e vuota universalità dell'istantaneo trapassare, l'ininteligibile perché non vi è nulla da comprendere: è il mero fatto preso in astrazione dal suo significato. È l'individuo così concepito che è un'astrazione, e non l'universale [69].

Abbiamo visto quale sia la natura della realtà in generale. Ora ci possiamo chiedere in che cosa consista la realtà della mente. Si è detto, scrive Peirce, « che il contenuto della coscienza, l'intera manifestazione fenomenale (*phenomenal*) della mente, altro non è che un segno risultante dall'inferenza »; e avevamo anche affermato, all'inizio della nostra analisi, che « tutto ciò che è presente alla coscienza è in tal modo una manifestazione *fenomenale* di noi stessi ». Ciò va anche ricondotto al principio che nega che l'assolutamente inconoscibile abbia esistenza e significato, dal che consegue « che la manifestazione fenomenale di una sostanza è la sostanza stessa » (5.313) [70]. Da tutto ciò consegue che la mente si risolve, senza residui, in un segno, in un processo dinamico di inferenze, e cioè di significati.

[69] « I moderni nominalisti — scrive Peirce — come già Roscellino e Occam, sono così superficiali da non rendersi conto che una realtà che non sia in alcun modo rappresentata è tale da non possedere né relazione né qualità. Il generale argomento dei nominalisti è che non vi è alcun uomo se questi non è un particolare uomo. Il che, invero, non tocca il realismo di Duns Scoto, perché, sebbene non vi sia un uomo del quale tutte le determinazioni ulteriori possano esser negate, tuttavia vi è un uomo, astrazion fatta da ogni ulteriore determinazione. C'è una differenza reale tra uomo senza riguardo a ciò che le altre determinazioni possano essere, e uomo con questa o quella particolare serie di determinazioni, sebbene indubbiamente questa differenza sia solo relativa alla mente e non *in re*. Questa è la posizione di Duns Scoto. La maggiore obiezione di Occam è che non vi può essere una distinzione reale che non sia *in re*, nella cosa in se stessa; ma ciò riapre la questione poiché tale affermazione si basa solo sulla nozione che la realtà sia qualcosa di indipendente dalla relazione rappresentativa » (5.312).

[70] Traduco « *phenomenal* » con « fenomenale » e non con « fenomenico » per non creare confusioni terminologiche; il fenomeno di Peirce non è infatti, come si può vedere, né quello di Kant né quello di Hume. Si tratta certo di uno sviluppo del concetto kantiano, ma si tratta di uno sviluppo « fenomenologico », sia nel senso della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, sia in quello della fenomenologia di Husserl.

La realtà dell'uomo fa dunque tutt'uno con la realtà della parola? È evidente che c'è nel « segno » umano una complessità ben maggiore che non nella semplice parola. Ma tale complessità riguarda i primi due caratteri del segno (la qualità materiale e la pura applicazione dimostrativa), non il terzo (e cioè il significato). In altri termini: la sfera totale della mente è in connessione con emozioni e con forze che concernono la nostra « vita animale »; la coscienza stessa (quella coscienza che, come osserva Peirce, è un termine molto vago, ma che in ogni caso nessuno accetterebbe di attribuire a una semplice parola) non è che una parte della « qualità materiale » dell'uomo-segno, è un *feeling* sul quale la forza dell'attenzione (ovvero dell'astrazione) può porre un'*enfasi* particolare. Ma per quanto concerne il « significato », l'uomo e la parola si identificano:

> Non v'è un elemento qualsivoglia della coscienza umana che non abbia qualche corrispondenza nella parola; e la ragione è ovvia, perché la parola o il segno che l'uomo usa *è* l'uomo stesso. Giacché, il fatto che ogni pensiero è un segno, assieme al fatto che la vita è una successione di pensiero, prova che l'uomo è un segno; e che ogni pensiero è un segno *esterno*, prova per di più che l'uomo è a sua volta un segno esterno. Cioè a dire, l'uomo e il segno esterno sono identici, nello stesso senso in cui le parole *homo* e *uomo* sono identiche. Perciò il mio linguaggio è la somma totale di me stesso; poiché l'uomo è il pensiero (5.314).

L'uomo e la parola, insomma, si identificano nel « significato ». L'uomo crea la parola, ed essa significherà solo ciò che l'uomo le ha insegnato a significare; ma, « dal momento che l'uomo può pensare soltanto per mezzo di parole e di altri simboli esterni », l'asserzione può altrettanto bene rovesciarsi: l'uomo non può significare niente che le parole non gli abbiano insegnato. Di fatto, perciò, « l'uomo e la parola si educano reciprocamente; qualsiasi aumento dell'informazione umana coinvolge ed è coinvolto da un corrispondente aumento di informazione delle parole » (5.313). E, per finire, l'uomo possiede una propria coerenza (*consistency*), un'identità con se stesso che è l'unità del suo pensare (e spesso il termine autocoscienza è preso in questo significato); ma tale coerenza appartiene anche ad ogni segno, per il fatto stesso di esser tale (« ogni segno, poiché esso significa innanzi tutto di essere un segno, significa la propria coerenza »). L'identità di un uomo consiste nella coerenza di ciò

che pensa e di ciò che fa; ma « la coerenza è il carattere intellettuale di una cosa; cioè, è il suo esprimere qualcosa » (5.315).

Ma la coerenza finale di un pensiero, così come il significato finale di un segno, appartengono alla « comunità », alle sue ultime « decisioni ». La coerenza di un individuo separato dalla comunità è solo idiosincrasia, ignoranza ed errore, e il significato della sua esistenza è solo possibile, potenziale, non reale. Tutto dipende da ciò che il pensiero di ora diverrà per il pensiero di poi, poiché il pensiero è ciò che è, solo in quanto si indirizza a un futuro pensiero che lo interpreti, al futuro pensiero della comunità (5.316). Il significato della mia vita, dunque, appartiene agli altri, alla *storia* che essi narreranno.

12. *Evoluzionismo e realismo.*

Vediamo di richiamare le generali linee di sviluppo sin qui analizzate. Dallo studio giovanile di Kant, Peirce ha ricavato due scoperte destinate a rivelarsi di primaria importanza per il suo pensiero maturo. La prima scoperta è quella del « principio guida » o principio « logico » dell'argomentazione; tale principio coincide propriamente con ciò che noi chiamiamo « azione mentale »; il carattere di verità di ogni azione mentale dipende dunque dal principio logico che essa incarna, vale a dire dall'« abito » o « abitudine » logica che sta al fondo delle nostre comuni inferenze. I saggi del 1877-'78, che fra poco esamineremo e che espongono in modo ampio e circostanziato la teoria pragmatica, non sono altro che il tentativo di ridurre a chiara consapevolezza: 1) come si formano in noi tali « abiti » o « credenze » logiche (quali sono i modi in cui i principi logici si incarnano nei nostri modelli d'azione); 2) quale principio logico è più idoneo a farci conseguire il vero, o l'accordo con la realtà (massima pragmatica); 3) quali conclusioni possiamo trarre da tutto ciò per il concetto stesso di realtà (concetto che i saggi sin qui esaminati mettono peraltro a fuoco; ma come nel '67 la semiotica consente una generale metafisica del « segno », così nel '78 la massima pragmatica fornirà la base per una teoria generale della realtà espressa in seguito da Peirce nella sua faneroscopia o fenomenologia).

La seconda scoperta che Peirce ricava dalle sue riflessioni kantiane è la distinzione delle inferenze in tre tipi o classi fondamentali: la deduzione, l'induzione, l'ipotesi, dove quest'ultima rappresenta il frutto più originale delle sue ricerche; vedremo infatti che nel '78 l'ipotesi assumerà importanza primaria per essere il tipo di azione mentale che, in unione con gli altri due, conduce la ricerca in direzione del vero.

Ma nel primo gruppo di saggi finora esaminati Peirce getta anche le prime basi della sua teoria categoriale che è espressione del suo atteggiamento « realistico » (o di « realismo moderato » alla Duns Scoto) e che è il punto di partenza della sua semiotica [71]. Si ricorderà che Peirce distingue tre caratteri dei segni: la qualità materiale, la pura connessione dimostrativa e il significato; i primi due caratteri costituiscono la realtà « di fatto » del segno (in rapporto a se stesso o in rapporto alla cosa significata) ma non sono ancora propriamente e per sé soli in grado di fare del segno un segno, ovvero di conferirgli l'universalità del significato. La qualità materiale e la pura connessione dimostrativa, cioè, sono solo *potenzialmente* qualità segniche, ma lo divengono, *in atto*, solo in virtù del significato. Questa non è altro che la dottrina di Duns Scoto, i cui antecedenti sono — come è noto — nel concetto di *essentia* di Avicenna, ripreso da Alberto Magno e da Tommaso, secondo la quale dottrina le *res naturae* non sono di per sé né singolari né universali; esse posseggono nondimeno una *natura communis*, una sorta di « universale fisico » o di « universale potenziale » che si determina in atto in virtù dell'intelletto (*intellectus facit universalitatem*, diceva Averroé) e acquista così un significato ovvero il carattere di un « universale logico » [72].

Se ora tuttavia consideriamo la connessione teorizzata da Peirce alla fine del saggio *On a New List of Categories* tra categorie, teoria dei segni e modi generali di inferenza (per cui l'inferenza risulta un'operazione ipotetica, induttiva o deduttiva realizzata sui segni e con i segni) si vede chiaramente che il « realismo moderato » del quale egli si fa assertore deve necessariamente abbandonare il concetto dogmatico di *realitas* che permane al fondo del pensiero scolastico, residuo dogmatico che pe-

[71] Sul « realismo moderato » di Peirce cfr. E. C. Moore, *American Pragmatism: Peirce, James, and Dewey*, New York-London 1966, pp. 27 sgg.

[72] Cfr. Scoto, *Quaestiones subtilissimae in Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 6, Ed. Vivès, VII, pp. 456-7. Sul concetto di « essentia » cfr. R. Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1948, pp. 23-9; sull'interpretazione di Duns Scoto cfr. E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 92-9.

raltro infirma anche il concetto kantiano di cosa in sé. È questo residuo di mentalità dogmatica che ha consentito il riaffiorare, di tempo in tempo, della tesi nominalistica che considera gli universali mere astrazioni mentali e veramente reale solo l'individuo *sic et simpliciter*. Da ciò trae motivo la lotta a fondo che Peirce conduce contro il nominalismo, sia sul piano gnoseologico che su quello logico-ontologico, nei suoi saggi del '68. L'eliminazione del concetto di intuizione e la riduzione di tutta la realtà a segno, e anzi a un processo di significati in cammino per la comunità logica della ricerca, trasforma il realismo dogmatico in realismo critico, la realtà statica che precede la ricerca nella realtà stessa della ricerca, sicché reale è propriamente il polo ideale verso cui la ricerca tende mossa dalla sua stessa necessità (necessità che è intrinseca al principio logico che la guida, all'inferenza « valida », secondo l'espressione usata da Peirce nel saggio *Some Consequences of Four Incapacities* a suo tempo esaminato). Tale trasformazione operata dal Peirce costituisce, senza alcun dubbio, una delle sue più importanti conquiste filosofiche, un rovesciamento dei comuni concetti di conoscenza, di realtà e di astrazione (di cui abbiamo cercato di dar conto sinteticamente nel paragrafo 7) che conserva, a un secolo di distanza, gran parte del suo valore.

La teoria della *mental action*, d'altronde, mette capo, nei saggi sin qui esaminati, al concetto di « pensiero-segno ». Si potrebbe dire che questa è una conseguenza e un'applicazione particolare dei risultati sin qui da Peirce conseguiti. Nell'elaborazione del concetto di pensiero-segno è facile avvertire l'eco dell'influenza di Chauncey Wright: le qualità « materiali » del pensiero-segno (la sensazione e l'attenzione o astrazione da cui consegue la memoria e l'« abito nervoso » delle associazioni) non sono che le « vecchie facoltà » genericamente « animali » le quali spiegano, secondo Chauncey Wright, la riflessione e il pensiero in chiave di un loro « nuovo uso » [73]. Wright giustificava la cosa riferendosi al processo di « selezione naturale ». Anche Peirce mostra di accogliere in parte questo suggerimento nell'ultimo paragrafo del suo saggio *Grounds of Validity of the Laws of Logic* (l'ultimo della serie del '68) dove la « teoria sociale della logica » (ciò per cui la logica indica il vero nell'accordo della « comunità » umana) viene definita come una conseguenza della « *natural selection* »

[73] Cfr. qui, pp. 97-8.

(5.341). In altri termini: come si spiega il consolidarsi di un abito di inferenza, che costituisce poi il carattere proprio della *mental action*, la cui validità non può certamente esser ricavata dalla semplice analisi dei fatti di esperienza? Peirce definisce « magica » (altrove « miracolosa ») la circostanza per cui « dall'esame di una parte di una classe noi possiamo conoscere ciò che è vero dell'intera classe, e dallo studio del passato possiamo conoscere il futuro; in breve: che noi possiamo conoscere ciò che non abbiamo ancora esperito » (5.341). È il problema dei « giudizi sintetici » in generale (e non solo di quelli sintetici a priori che Kant aveva analizzato), problema che Peirce esaminerà a fondo nel '78 sulla base della sua teoria della probabilità. Per ora egli osserva che la capacità dell'inferenza appartiene all'intelletto dell'uomo così come all'oppio appartiene la capacità di agire come sonnifero; ma questa non è evidentemente una spiegazione:

> Che cosa può aver reso capace la mente di conoscere le cose fisiche che non la influenzano fisicamente e che essa non influenza? A tale domanda non si può semplicemente rispondere con qualche osservazione concernente la struttura della mente umana, perché la domanda intende chiedere che cosa fa sì che i fatti siano solitamente proprio ciò che le conclusioni induttive e ipotetiche, a partire da premesse vere, affermano che essi saranno. Fatti di un certo genere sono solitamente veri quando fatti che hanno certe relazioni con essi sono veri; quale la causa di ciò? Questo è il problema.

La risposta non sta nella semplice « struttura della mente umana »; Peirce vuole dire che la risposta valida non è quella del nominalismo associazionistico, o della interpretazione, in chiave utilitaristica, della teoria darwiniana [74]; e qui cade la sua lunga e fruttuosa polemica privata con Chauncey Wright. I nominalisti, d'altra parte, non sono neppure in grado di dare una vera risposta perché la supposta associazione mentale è un fatto, ed è proprio questo fatto che richiede di esser spiegato (Peirce peraltro nega anche il « fatto » dell'associazione che riduce, come sappiamo, a un'inferenza; nondimeno, anche l'inferenza esige una spiegazione). È noto che J. St. Mill si richiamava alla « regolarità della natura »; ma questo è di nuovo un fatto chiamato

[74] E infatti egli avvicinerà in seguito la teoria darwiniana, o per dir meglio il principio logico che la guida, alla moderna teoria statistica e perciò al calcolo delle probabilità. Cfr. pp. 188-9.

in causa a spiegare il precedente, così che se anche tale fatto fosse vero (cosa che il nominalista non è, e sa di non essere, in grado di dimostrare), una nuova giustificazione dovrebbe essere addotta a sua convalida. Ma Peirce, già in *Grounds of Validity* (5.342 e sgg.), e ancor più esaurientemente in seguito — come vedremo —, nega che l'espressione « regolarità della natura » abbia un qualsiasi significato logico o una qualsiasi consistenza filosofica. In ogni caso, essa pecca di quel dogmatismo che pensa la realtà delle cose come un in sé e ad essa *attacca*, per dir così, l'azione del pensiero: si va *per contatto* dall'individuo reale alla rappresentazione, da questa ad altre rappresentazioni e da più rappresentazioni al concetto, in una catena di fatti inesplicabili o addirittura immaginari.

Peirce — si è detto — accetta come spiegazione provvisoria la teoria dell'evoluzione naturale: l'inferenza valida si afferma via via come carattere « sociale » del pensiero « perché essa è assolutamente essenziale alla preservazione di un così delicato organismo quale è quello dell'uomo » (5.341). Ma nella sua analisi del pensiero-segno Peirce ha ormai superato quanto di utilitaristico e di nominalistico è contenuto nel darwinismo, o nella interpretazione wrightiana del darwinismo: se il darwinismo è vero, e nella misura in cui lo è, ciò accade in virtù della realtà degli universali; la selezione non è « meccanica » (come lo stesso Darwin amava pensare, dato il rigido « scientismo » della sua mentalità positivistica), ma è il risultato di un processo di interpretazioni, ovvero di significati [75]. La mente stessa (che è d'altronde un prodotto della selezione non solo per Darwin e per il Wright della *Psychozoölogy*, ma anche per Peirce) è un significato: Wright cercava la sua nascita *nei* fatti (come la « memoria » e simili), Peirce la cerca *tra* i fatti (come « abito », come « inferenza », come « interpretazione », ovvero come risposta a un segno, risposta che conferisce a un fatto un significato). Questa è appunto la strada maestra che il pragmatismo stava per imboccare e che, entro certi limiti, anche imboccò: la strada maestra che congiunge Peirce al comportamentismo « critico » di George Herbert Mead.

[75] Tutto ciò sfocerà poi nel pensiero cosmologico dell'ultimo Peirce, ovvero nel suo agapismo sinechistico, del quale si farà più avanti cenno.

13. *L'incontro con il De Morgan. Dall'essenza alla legge.*

Nel 1866 cade l'incontro di Peirce con il De Morgan:

> Dev'esser stato nel 1866 che il professor De Morgan onorò lo sconosciuto principiante in filosofia che io ero allora (infatti avevo studiato seriamente per più di dieci anni, che è un breve apprendistato in questa che è la più difficile delle discipline) inviandomi una copia della sua memoria *Sulla logica delle relazioni* ecc. (1.562) [76].

Da tale saggio Peirce dichiara di aver ricevuto un'illuminazione decisiva per ogni aspetto particolare e problema generale della logica. Si tratta indubbiamente di una svolta decisiva nella formazione di Peirce [77], che tuttavia cominciò a dedicarsi a fondo allo studio delle nuove prospettive che il De Morgan aveva aperto al suo pensiero solo tra il 1869 e il '70. Al De Morgan appartiene certamente il merito di aver dato inizio alla moderna logica delle relazioni, ma, come dice il Murphey, « fu Peirce che la sviluppò, sicché tutto il calcolo delle relazioni dell'algebra di Boole e di Schröder è virtualmente una sua creazione » [78]; e d'altra parte, come pure ha osservato Morris R. Cohen, solo i *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead (1910-13) poterono di fatto superare le teorie logiche di Peirce, e in gran parte basandosi sulle sue stesse idee [79].

La scoperta della logica delle relazioni mette in crisi, come si è già avuto occasione di accennare, quella logica delle proposizioni, di impostazione classica, cui Peirce aveva ispirato i suoi primi lavori; il rapporto soggetto-predicato viene infatti a perdere il proprio ruolo di preminenza. Ciò conduce Peirce ad una com-

[76] Il saggio citato di AUGUSTUS DE MORGAN ha esattamente questo titolo: *On the Syllogism IV, and the Logic of Relations*, in « Cambridge Philosophical Transactions », X, 341, aprile 1860.

[77] Un'analisi dettagliata dell'argomento, che qui non può essere approfondito, in MURPHEY, *op. cit.*, pp. 151 sgg. Su De Morgan, Boole, Peirce e Schröder si veda anche C. MANGIONE, *La svolta della logica nell'Ottocento*, in L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1971, vol. V, pp. 92-161.

[78] MURPHEY, *op. cit.*, p. 152.

[79] Cfr. l'*Introduzione* di M. R. Cohen a PEIRCE, *Caso, Amore e Logica*, trad. it. a cura di M. e N. Abbagnano della ben nota e già ricordata antologia apparsa a New York nel 1923 (Taylor, Torino 1956), p. XXIV; analoghi riconoscimenti in C. I. LEWIS, *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley 1916, pp. 79 sgg. e in I. M. BOCHENSKI, *Formale Logik*, Munich 1956, pp. 436 sgg.

pleta revisione della sua teoria categoriale esposta nel saggio *On a New List of Categories*: le categorie di Essere e Sostanza, infatti, erano una chiara derivazione tratta dai concetti di soggetto e predicato e la loro universalità è ora rimessa in questione; né possono conservarsi immutate la Qualità, la Relazione e la Rappresentazione, mentre decade del tutto il problema di come le categorie possano applicarsi al molteplice dell'intuizione, problema che già i saggi del '68 avevano sormontato alla luce di un più generale punto di vista filosofico. La rielaborazione della teoria categoriale sulla base della logica delle relazioni condurrà Peirce alla faneroscopia; ma l'influsso di tale nuova logica si manifesta anche in riferimento alla teoria del significato, sebbene in maniera meno diretta ed evidente, la quale è alla base della massima pragmatica enunciata e analizzata nei saggi del '78.

Già nel '68 Peirce aveva indicato nell'« abito » una regola derivata per induzione (5.297) e aveva definito l'essenza della cosa come il concetto o segno finale della ricerca. Ma il concetto è un significato, non una mera « qualità » o un « fatto »: esso è *tra* i fatti e non *nei* fatti, come si è detto; la qualità di un fatto è solo « potenzialmente » un segno ed è un possibile significato esclusivamente per un interpretante futuro. Tutto ciò comporta allora l'abbandono della sostanza concepita come tutt'uno con la fenomenica apparizione della stessa: la sostanza non si esaurisce totalmente nel suo fenomenico apparire (ovvero nella rappresentazione di un pensiero-segno come suo interpretante), perché ciò da un lato equivale ad arrestarsi all'« essenza qualitativa » della tradizione scolastica, dall'altro a reintrodurre una concezione « di fatto » che non si è ancora liberata da ogni residuo di nominalismo. Oltre al suo apparire, la sostanza è la regola delle sue apparizioni, la legge dell'apparire: è tale legge l'essenza della cosa; è tale legge che si incarna negli abiti e nei comportamenti. Peirce passa qui veramente dal fenomenismo alla fenomenologia, dai fenomeni alla dialettica (se pensiamo a Hegel, come egli di fatto pensava), oppure dai fenomeni all'*eidos* (se pensiamo a Husserl). Il risultato di questa rielaborazione della teoria del significato è la teoria del pragmatismo in cui il realismo del Peirce si accentua e si compendia.

Questo passaggio dall'essenza alla legge, ovvero dall'essenza come qualità o proprietà all'essenza come legge, compare per la prima volta in tutta chiarezza nella lunga recensione — praticamente un saggio — alla edizione Fraser delle opere di Berkeley

(« The North American Review », n. 113, ottobre 1871, pp. 449-72), recensione che fu oggetto, come sappiamo, di una risposta e di successive discussioni da parte di Chauncey Wright, che peraltro era già entrato in polemica con l'Abbot, alcuni anni prima, per la questione del nominalismo o del realismo della conoscenza. Che significa dire, chiede Peirce, che una cosa possiede una proprietà « potenziale »? Per esempio che l'oppio ha un *potere* soporifero? (8.12). Questa proprietà è qualcosa di reale o no?

> In altre parole, non è forse vero che l'esistenza presente di un potere qualsiasi nel mondo non è nient'altro se non una regolarità riscontrabile negli eventi futuri in relazione a una certa cosa, regolarità considerata come un elemento che deve essere preso in considerazione anticipatamente nel concetto di quella cosa? Se è così, asserire che vi sono cose eterne che possono essere conosciute soltanto in quanto esercitano un potere sulla nostra sensibilità, non è diverso dall'asserire che vi è un generale impulso (*drift*) nella storia del pensiero umano che lo condurrà a un generale accordo, a un consenso universale. E qualsiasi verità più perfetta di questa predestinata conclusione, qualsiasi realtà più assoluta di ciò che si pensa in essa, è una finzione della metafisica.

L'opinione umana, dice anche Peirce, inclina universalmente, alla lunga, verso una forma definita che è la verità, una verità libera dalle unilateralità delle singole idiosincrasie; perciò, tutto quello che si può pensare come esistente nell'opinione finale è reale, e nient'altro che questo. Ma che cosa si può pensare come esistente nell'opinione finale? Evidentemente non il fenomeno, ovvero la mia, la tua o qualsiasi altra particolare opinione (che sono « fatti »), ma il significato del fenomeno, ciò che risiede nel pensiero generale e comune: ovvero, un oggetto reale non è altro che la regolarità della sua esperienza fenomenica, la legge delle sue manifestazioni.

> Questa teoria implica un fenomenismo (*phenomenalism*). Ma è il fenomenismo di Kant, non quello di Hume. In verità, quella che Kant chiamò la propria rivoluzione copernicana segna precisamente il passaggio dalla concezione nominalistica della realtà a quella realistica. Fu l'essenza della sua filosofia il considerare l'oggetto reale come determinato dalla mente. Questo era nient'altro che considerare ogni concetto e intuizione che entrasse necessariamente nell'esperienza di un oggetto, in modo non transitorio e accidentale,

come dotato di una validità obiettiva. In breve, ciò voleva dire considerare la realtà come il prodotto normale dell'azione mentale, e non come la causa inconoscibile di essa (8.15).

Questa teoria della realtà « è infatti irrimediabilmente fatale all'idea di una cosa in sé. Una cosa esistente in modo indipendente da qualsiasi relazione con il concetto mentale di essa » (8.13), così come è fatale alla concezione nominalistica della cosa e della conoscenza.

Già nel 1872-'73 Peirce elaborerà queste sue idee, delle quali abbiamo mostrato fin qui la genesi, in una serie di manoscritti (la cosiddetta *Logica del '73*, che è nient'altro che un abbozzo dei saggi del 1877-'78, un abbozzo già completo nelle sue linee essenziali). Erano le idee contenute in quei manoscritti che Peirce esponeva, probabilmente nel 1872, agli amici del Metaphysical Club di Cambridge e alle quali, come sembra, egli già attribuiva il nome di teoria pragmatica del significato o di pragmatismo [80].

14. *Il fissarsi della credenza.*

Il primo saggio della serie del 1877-'78 ha come titolo *Il fissarsi della credenza*. Questo saggio e il successivo apparvero anche in francese sulla « Revue Philosophique », voll. 5-6, 1879.

Il saggio in questione (« Popular Science Monthly », novembre 1877) comincia col tratteggiare, assai rapidamente, alcuni esempi del moderno progresso scientifico con l'intento di mostrare come, ad ogni progresso, abbia corrisposto un avanzamento del pensiero logico. L'ultimo esempio, riferito a Darwin, ha qualche interesse:

> La controversia darwiniana è, in gran parte, una questione di logica. Darwin propose di applicare il metodo statistico alla biologia. La stessa cosa è stata fatta in una branca di scienza completamente differente, la teoria dei gas [...]. In maniera analoga Darwin, mentre non poté dire quali fossero le operazioni della variazione e della selezione naturali in ogni caso individuale, dimostrò che alla lunga esse adattano gli animali al loro ambiente. Se le forme animali esistenti siano o no dovute a tale azione, o quale posizione la teoria deve assumere, costituisce soggetto di una discussione nella quale questioni di fatto e questioni di logica sono curiosamente intrecciate (5.364, p. 9) [81].

Successivamente Peirce passa a trattare dell'inferenza e pone una distinzione che egli aveva più diffusamente esaminato in un precedente scritto, ovvero la distinzione tra la validità « di fatto » e il « principio direttivo » (*guiding principle*) dell'inferenza medesima. « Ciò che determina a tirare, da date premesse, un'inferenza piuttosto che un'altra, è un abito dello spirito (*habit of mind*), sia esso costituzionale o acquisito » [82]. Per esempio, osservando che un disco di rame rotante si ferma di colpo quando è collocato fra i poli di un magnete, potremmo inferire che ciò accada per ogni pezzo di rame; in questo caso il principio direttivo potrebbe essere espresso come segue: « ciò che è vero di un pezzo di rame è vero di un altro ». È un fatto però che tale principio direttivo non sarebbe altrettanto sicuro se applicato ad altre sostanze diverse dal rame. Ora, nel caso della ricerca scientifica, i principi direttivi svolgono una funzione essenziale di orientamento; in mancanza di essi, un uomo si troverebbe « come un vascello sul mare aperto senza nessuno a bordo che capisca le regole della navigazione ». Per questo dunque uno « studio generale dei principi direttivi del ragionamento » si dimostrerebbe certamente utile (5.368, p. 11). Così esposto, tuttavia, l'argomento si presenta pressoché illimitato « dal momento che quasi ogni fatto può servire come principio direttivo ». Alcuni principi direttivi, tuttavia, in quanto « assolutamente essenziali », vengono accettati senza discussione e non si crede che meritino di divenire specifici oggetti di ricerca [83]; in tal modo essi vengono assunti come fatti indiscussi prima ancora che venga posto il problema logico dell'inferenza. Un esempio importante concerne il dubbio e la credenza (*doubt and belief*):

> Si implica, per esempio, che vi sono stati di spirito (*states of mind*) come il dubbio e la credenza. Che un passaggio dall'uno all'altro è possibile, anche se l'oggetto di pensiero rimarrà lo stesso,

[80] Cfr. 7.313-58.

[81] Ai numeri del volume e del paragrafo delle *Collected Papers* farà seguito, d'ora in avanti, l'indicazione della pagina della trad. it. (*Caso, Amore e Logica*, cit.) ogni volta che tale traduzione è stata utilizzata.

[82] Poche righe sopra Peirce aveva scritto: « La logicità nelle faccende pratiche è la qualità più utile che un animale può possedere e potrebbe, perciò, essere il risultato dell'azione della selezione naturale ».

[83] È il tema poi husserliano delle « ovvietà naturalistiche ».

e che questa transizione è soggetta ad alcune regole alle quali tutti gli spiriti sono tenuti (5.369, p. 11).

In tal modo, è difficile convincere « che la ricerca sulla loro verità o falsità [di tali principi] sia ancora di molto interesse ». Ma vi sono due ragioni che dovrebbero farci ricredere: la prima è che tali assunzioni implicite, assunte cioè assai prima che noi si abbia « qualsiasi chiaro concetto di ragionamento », fungono di base per un numero di inferenze di gran lunga maggiore di quanto si pensi; la seconda è che i prodotti di riflessioni logiche non riconosciute come tali (assunte cioè acriticamente) « si mescolano con i nostri pensieri ordinari e sono frequentemente causa di gran confusione ». Peirce fornisce l'esempio della qualità:

> Una qualità come tale non è mai un oggetto di osservazione. Possiamo vedere che una cosa è blu o verde, ma la qualità di esser blu e la qualità di esser verde non sono cose che noi vediamo; sono prodotti della riflessione logica (5.369, p. 12).

In conclusione: il senso comune (*common-sense*) è imbevuto dei prodotti di una cattiva logica, è cioè « metafisico » nel senso negativo del termine.

Peirce non conduce oltre la sua critica al senso comune: in effetti le sue osservazioni generali hanno già posto in questione il *common-sense* e, per così dire, ne hanno sospeso la validità; passa invece e senz'altro a considerare il tema che è oggetto specifico del saggio (quel tema che, come abbiamo visto, era già anticipato come esempio di un'assunzione implicita di un'inferenza): il tema del dubbio e della credenza. Questi « stati dello spirito » si distinguono in tre modi. Innanzi tutto noi distinguiamo immediatamente fra « la sensazione di dubitare e quella di credere »; in altre parole, noi sappiamo senza esitazione « quando desideriamo porre una domanda e quando, invece, desideriamo pronunziare un giudizio » (5.370, p. 12). In secondo luogo, vi è una differenza pratica: le credenze « formano le nostre azioni », mentre il dubbio non produce mai questo effetto (« il sentimento di credere è un'indicazione più o meno sicura dello stabilirsi, nella nostra natura, di qualche abito che determinerà le nostre azioni », 5.371). In terzo luogo, la credenza opera su di noi « uno stato di calma e di soddisfazione » che non desideriamo mutare; essa « non ci fa agire immediatamente, ma ci pone in condizione di comportarci in una certa maniera, quando l'occasione sorge »; al contrario il dubbio opera in noi « uno stato di irrequietezza e insoddisfazione contro il quale lottiamo per liberarcene e passare nello stato di credenza »; esso « ci stimola all'azione » (5.372-3, pp. 12-3).

Il dubbio dà dunque inizio ad un processo che termina soltanto con la cessazione del dubbio medesimo; tale processo può chiamarsi in senso lato « ricerca » (*inquiry*); il suo unico oggetto « è lo stabilirsi di un'opinione » (5.374, p. 13) [84]. Il che, osserva Peirce, elimina quelle filosofie che intendono partire da un dubbio fittizio, intellettualistico, o addirittura dalla pretesa di un dubbio universale. Il sottaciuto riferimento al cartesianesimo rinvia ad una discussione che ci è ampiamente nota.

Assodato che lo stabilirsi di un'opinione è il solo oggetto e scopo della ricerca, Peirce esamina i principali modi in cui un'opinione o credenza può venir stabilita. Il passo in questione è molto famoso e noi ci limiteremo qui a sintetizzarne i risultati senza seguire dappresso Peirce nelle sue efficaci descrizioni. Come è noto, tali modi, o « metodi », si riducono a quattro: il « metodo della tenacia » (*method of tenacity*), il « metodo dell'autorità » (*method of authority*), il « metodo *a priori* » (*a priori method*), e il « metodo della scienza » (*method of science*).

Il metodo della tenacia consiste nell'ammettere stabilmente una credenza aggrappandosi ad essa e « allontanando sistematicamente dalla propria vista tutto ciò che può causare mutamento delle opinioni » (5.377); noi apprendiamo così a distoglierci « con odio e disprezzo » da tutto ciò che possa esser contrario a ciò che vogliamo credere. A un uomo che abbia scelto tale atteggiamento sarebbe inutile obiettare che il suo modo di procedere è irrazionale, giacché « questo equivarrebbe semplicemente a dire che il suo metodo di stabilire credenze non è il nostro. Egli non si propone di esser razionale, e difatti spesso parlerà con disprezzo della debole e ingannevole ragione umana ». Ciò nondimeno il metodo della tenacia non è in grado di conservare a lungo le sue posizioni: « L'impulso sociale è contro di esso »

[84] Peirce osserva a questo punto che forse si potrebbe sostenere che non di una semplice opinione noi vorremmo accontentarci, ma di un'opinione « vera » (il riferimento ad un celebre passo del *Teeteto* platonico appare abbastanza trasparente). Ma la pretesa mostra ben presto di esser priva di fondamento: ciò che è fuori della sfera della nostra conoscenza non può divenire nostro oggetto, per cui noi riteniamo vera quella credenza che *pensiamo* sia tale; « ma di ciascuna delle nostre credenze pensiamo che sia vera, e il dir questo è infatti una semplice tautologia ».

(5.378, p. 15). Il suo errore di fondo è nel non aver compreso che la verità è « pubblica » e che gli uomini non possono fare a meno di influenzarsi reciprocamente nelle loro opinioni; « sicché il problema diventa come stabilire credenze, non nell'individuo soltanto, ma nella comunità ».

A ciò si può porre riparo sostituendo alla volontà dell'individuo quella dello Stato, di un'istituzione, di un'*autorità* costituita [85]. Il successo di tale metodo è proporzionale alla sua superiorità intellettuale e morale sul precedente [86]. Anch'esso tuttavia non può rimanere immobile per sempre, sebbene i suoi mutamenti siano così lenti che la credenza individuale rimane generalmente stabilizzata. « Per la massa del genere umano — osserva Peirce — non vi è forse miglior metodo di questo. Se il loro più alto impulso è quello di essere schiavi intellettuali, schiavi devono rimanere ». Ma alla lunga è fatale che nuove opinioni, nate dal confronto con le credenze di altri popoli e di altre istituzioni, si infiltrino tra le antiche e determinino, alla fine, il crollo dell'intero sistema dell'autorità.

A ciò tien dietro solitamente un terzo tipo di metodo per la fissazione delle credenze, metodo che vuole essere « d'accordo con la ragione », o « metodo a priori ». L'esempio più perfetto di tale metodo ci è offerto dalla metafisica la quale pretendeva, se vogliamo riferirci ad un caso particolare fra i tanti, dedurre con Platone o con il primo Keplero le distanze relative delle sfere celesti a partire da proporzioni matematiche preventivamente assunte come armoniose o perfette. Oppure ci si può riferire ad un esempio più recente:

Considerate la dottrina che l'uomo agisce soltanto egoisticamente — cioè in base alla considerazione che agire in una certa maniera gli procurerà maggior piacere che agire in un'altra maniera.

[85] « Dovunque era un'aristocrazia o una corporazione o qualsiasi associazione di una classe di uomini i cui interessi dipendono o si suppone che dipendano da certe proposizioni, si troverà inevitabilmente traccia di questo sistema; e quando esso è sviluppato coerentemente, le crudeltà diventano atrocità della specie più orribile agli occhi di un uomo razionale. Né questo deve sorprendere perché il funzionario di una società non si sente autorizzato a trascurare gli interessi di tale società per motivi di pietà, come potrebbe sentire rispetto ai suoi privati interessi. È naturale perciò che simpatia e cameratismo debbano produrre così una forza estremamente spietata » (5.379, pp. 16-7).

[86] « Solo le costruzioni di pietra che esso ha prodotto — nel Siam, per esempio, in Egitto e in Europa — hanno una sublimità che può rivaleggiare con le più grandi opere della natura » (5.380, p. 17).

12 Sini
15. Sini

Questa dottrina non poggia su nessun fatto, ma è largamente accettata come la sola teoria ragionevole (5.382, p. 18) [87].

In conclusione:

Questo metodo è assai più intellettuale e rispettabile, dal punto di vista della ragione, degli altri che abbiamo considerato. Ma il suo fallimento è stato anche più manifesto. Esso fa della ricerca qualcosa di simile allo sviluppo del gusto; ma il gusto, sfortunatamente, è sempre più o meno questione di moda, e di conseguenza i metafisici non sono mai giunti ad un accordo stabile, ma il pendolo ha oscillato avanti e indietro tra una filosofia più materialistica e una filosofia più spiritualistica, dai primi tempi fino a quelli più recenti (5.383, pp. 18-9).

Resta infine il « metodo della scienza ». Esso si indirizza verso la concezione della verità « come qualcosa di pubblico ». Nel suo caso, cioè, se ne confronta la validità rispetto a qualche « uniformità esterna — a qualcosa sulla quale il nostro pensiero non ha effetto » e che invece agisce, o può agire, su ogni uomo. Per quanto diversi siano gli individui e i modi del loro operare, la conclusione ultima di ogni uomo deve risultare la stessa, in quanto trova conferma nei fatti. Il presupposto, o per dir meglio l'ipotesi, che sta a fondamento del metodo scientifico è quella della « realtà »:

Per quanto le nostre sensazioni siano diverse come diverse sono le nostre relazioni con gli oggetti, utilizzando le leggi della percezione, noi possiamo accertare col ragionamento come le cose realmente sono ed ogni uomo, se ha esperienza sufficiente e se ragiona abbastanza a lungo su di essa, sarà condotto ad un'unica conclusione vera (5.384, pp. 19-20).

Si può naturalmente dubitare che vi siano siffatte « realtà »; ma tale dubbio è appunto fecondo poiché esso esige, per essere messo a prova, l'impiego del metodo scientifico. Il metodo scientifico, cioè, a differenza degli altri, fornisce a se stesso il criterio della propria verifica, laddove il metafisico sarà per forza prima

[87] La posizione polemica che qui Peirce assume nei confronti degli utilitaristi, e perciò implicitamente di Wright, Green, Holmes, Warner e di gran parte degli evoluzionisti del suo tempo compreso Darwin, è evidente; l'argomento, d'altronde, era stato oggetto di continue discussioni fra lui e Chauncey Wright, come sappiamo.

o poi svegliato dai suoi « piacevoli sogni » in virtù dello scontro con i « rudi fatti » [88], e così gli altri.

L'oggetto dei saggi che seguono, avverte Peirce, è appunto quello « di descrivere il metodo dell'indagine scientifica » (5.385, p. 20).

15. *Come render chiare le nostre idee. La massima pragmatica.*

Il secondo saggio della serie, *Come render chiare le nostre idee* (« Popular Science Monthly », gennaio 1878), è indubbiamente lo scritto più celebre di Peirce, quello che contiene la famosa « massima pragmatica ». Ne richiamiamo qui i punti essenziali.

Peirce esordisce con una critica del criterio cartesiano di verità, il criterio della chiarezza e distinzione; tale criterio, che Cartesio contrapponeva al metodo scolastico, pare a Peirce non più che un passaggio « dal metodo dell'autorità a quello dell'apriorità » quali sono stati descritti nel precedente saggio (5.391, p. 25). Anziché riferirsi all'autorità dogmatica esterna, Cartesio si riferisce all'introspezione, e cioè alla testimonianza della propria autocoscienza e al suo giudizio su ciò che sarebbe o meno « in accordo con la ragione ». Il difetto del metodo si riflette sul contenuto del criterio. Definita chiara un'idea in quanto possa sempre venir riconosciuta, né possa esser confusa con qualsiasi altra, Cartesio non sembra accorgersi del possibile limite « soggettivo » di un tale riconoscimento, vale a dire della differenza che può intercorrere « fra un'idea che sembri chiara ed una che lo sia realmente ». Vero è che ad ulteriore conferma sopperisce il criterio della distinzione per il quale « un'idea distinta è definita come un'idea che non contiene nulla che non sia chiaro » (oppure, detto in altri termini, quando di essa possiamo dare una chiara e precisa definizione in termini astratti: 5.390). Il che tuttavia riconduce alla precaria base soggettiva della chiarezza valutata come evidente dal giudizio introspettivo della ragione. Leibniz, che tentò di correggere l'insufficienza del criterio cartesiano, per un lato ritenne di dover tornare — sia pure con indiscutibile genialità — « alle vecchie formalità della logica » (« distinto » è per lui ciò che è contenuto nella definizione secondo rapporti che non si possono autocontraddire); per un altro lato si lasciò sfuggire, in tal modo, « il punto essenziale della filosofia cartesiana, e cioè che accettare proposizioni le quali ci sembrano perfettamente evidenti è una cosa che, sia essa logica o illogica, non possiamo evitare di fare » (5.392, p. 26).

[88] Il riferimento al Kant dei *Sogni di un visionario* è evidente.

Da tutto ciò emerge in modo esplicito che il criterio della chiarezza e distinzione « è tempo che venga relegato nel museo delle anticaglie », collegato e basato com'è su filosofie che da quasi due secoli, dice Peirce, sono state abbandonate; ma i logici non hanno ancora saputo sostituirlo con nulla di meglio. Ciò nondimeno l'esigenza base della logica, naturalmente messa al passo delle moderne tecniche di pensiero e di indagine (in altre parole: secondo il metodo della scienza descritto nel precedente saggio e della logica delle relazioni), resta imprescindibile e viva come in passato.

> La primissima lezione che abbiamo diritto di chiedere che la logica ci insegni è come rendere le nostre idee chiare; ed è una lezione assai importante, disprezzata solamente dagli spiriti che ne hanno bisogno (5.393, p. 27).

Il criterio cercato è tuttavia già contenuto in ciò che il saggio precedente asseriva circa il metodo scientifico. Esso ci ha insegnato « che l'azione del pensiero è stimolata dall'irritazione del dubbio, e cessa quando la credenza è raggiunta; di modo che produrre la credenza è la sola funzione del pensiero » (5.394, p. 28). Non ci si deve lasciar influenzare da termini come « dubbio » e « credenza », i quali in sé sembrerebbero alludere a drammatici problemi di natura, per esempio, religiosa; l'uso di questi termini, in questa sede, è assai più generale e designa il porsi di qualsivoglia problema o questione, non importa se piccola o grande. Così può chiamarsi dubbio, secondo l'esempio di Peirce, l'esitazione a pagare il biglietto del tram con una moneta da cinque centesimi oppure con cinque monete da un centesimo; anche in questo caso, « sebbene irritazione sia una parola troppo forte, siamo però stimolati a quella piccola attività mentale che sarà necessaria per decidere come dobbiamo agire » [89]. E continua:

[89] Peirce fa anche l'esempio di un'esitazione puramente immaginata e finta, come quando, essendo in attesa di una stazione, noi potremmo studiare i vantaggi di certi orari di treni che peraltro non abbiamo intenzione di prendere affatto, e lo facciamo magari per curiosità o per il solo scopo di passare il tempo dell'attesa; e Peirce aggiunge che « l'esitazione

Qualunque sia la provenienza del dubbio, esso stimola la mente ad una attività che può essere lieve o energica, calma o turbolenta. Le immagini passano rapidamente attraverso la nostra coscienza, fondendosi senza posa l'una nell'altra, finché, quando tutto è finito — può essere dopo una frazione di secondo, dopo un'ora e dopo lunghi anni — ci troviamo decisi nel come dobbiamo agire in circostanze simili a quelle che hanno causata la nostra irritazione. In altre parole, abbiamo raggiunto la credenza (5.394).

Peirce passa ad analizzare più da vicino quell'« attività » della mente che è spinta dall'irritazione del dubbio; in tale attività si distinguono « due specie di elementi di coscienza (*two sorts of elements in consciousness*) » (5.395, p. 29), vale a dire « ciò di cui siamo *immediatamente* coscienti e ciò di cui siamo *mediatamente* coscienti »; alcuni elementi, cioè, « sono completamente presenti ad ogni istante finché durano » (ad esempio le sensazioni), mentre altri elementi (come il pensiero) « sono azioni con un principio, un mezzo e un fine, e consistono nella congruenza di una successione di sensazioni che fluiscono attraverso lo spirito ». Se paragoniamo gli elementi immediati (o sensazioni) alle singole note che compongono un brano di musica, l'elemento mediato o pensiero « è un filo di melodia che corre attraverso la successione delle nostre sensazioni ». Ma il pensiero è da intendersi non come una qualsiasi unità fra le nostre sensazioni, ma come quella specifica unità il cui unico motivo, idea e funzione è di produrre la credenza. Si può esprimere la stessa cosa dicendo che il « pensiero in azione » (*thought in action*) mira esclusivamente al raggiungimento del « pensiero in riposo » (*thought at rest*), sebbene l'espressione « pensiero in riposo » possa apparire poco felice o contraddittoria. Utilizzando ancora una volta il paragone con la musica, si può dire che il pensiero in riposo o « credenza », è come « la cadenza imperfetta che chiude una frase musicale nella sinfonia della nostra vita intellettuale » (5.397, p. 30) [90].

finta, sia essa messa in azione per divertimento o per qualche nobile scopo, ha una grande parte nella produzione della ricerca scientifica » (5.394). Ma questo non è precisamente quel « dubbio metodico » cartesiano che Peirce a più riprese rifiuta in quanto astratto o addirittura « impossibile »?

[90] Peirce dice la *demi-cadence*, cioè « mezza-cadenza ». La cadenza è in musica quella successione di accordi che conclude un brano; ci sono vari tipi di cadenze: perfetta (che è quella effettivamente conclusiva che chiude il pezzo con l'accordo della tonica), imperfetta (che conclude sulla mediante o terzo grado e ha perciò carattere meno definitivo della precedente), evitata (che non conclude, ma modula ad altro tono: la specialità di Wagner), d'inganno (che conduce al VI grado o sopradominante anziché chiudere alla tonica), ecc. Non è chiaro a quale alluda esattamente Peirce (né trovo il problema risolto nelle due traduzioni italiane del saggio a suo tempo citate), ma poiché egli vuol sicuramente dire che la credenza è uno stato di quiete provvisorio che apre a nuove azioni (sia del pensiero come della volontà), penso che la cadenza imperfetta sia la più adatta a rendere la sua immagine in quanto essa può concludere appunto una « frase musicale », ma non può chiudere l'intera « sinfonia », per usare le parole di Peirce.

La credenza implica dunque « lo stabilirsi nella nostra natura di una regola d'azione (*a rule of action*), o, per dirla in breve, di un'*abitudine* (*habit*) ». Essa è perciò, contemporaneamente, sia un punto di arrivo che un punto di partenza per il pensiero, il cui esito finale sarà l'esercizio della volizione, della quale il pensiero, inteso nel senso preciso esposto sopra da Peirce, non farà più parte. Si tratta tuttavia e in ogni caso di un effetto che influenzerà i futuri atti di pensiero.

Ora, come potremo distinguere le nostre differenti credenze, ovvero, dicendo la stessa cosa nei termini che formano l'oggetto del saggio qui esaminato, come potremo rendere chiare le nostre idee? La risposta viene ora da sé: le differenti credenze si distingueranno « dai differenti modi d'azione che [esse] fanno sorgere » (5.398, p. 30). Scrive Peirce:

Se le credenze non differiscono in questo rispetto, se acquietano lo stesso dubbio producendo la stessa regola d'azione, allora mere differenze nella maniera di esser consci di esse non le rendono credenze differenti, non più che il suonare una stessa melodia in diverse chiavi ne faccia diverse melodie.

Peirce elenca alcuni casi di distinzioni immaginarie fra credenze che si rivelano invece uguali o molto affini. Tutto ciò conduce ad una nuova teoria del significato (*meaning*):

Per sviluppare il significato di una cosa non dobbiamo far altro, dunque, che determinare quali abitudini essa produce, giacché quello che una cosa significa equivale a quali abiti essa comporta [...]. Dobbiamo scendere al tangibile e al pratico (concepibile), per trovare la radice di ogni vera distinzione di pensiero per sottile che sia; e non vi è distinzione di significato per fine che sia, che possa consistere in altro che in una possibile differenza pratica (5.400) [91].

[91] La parola « concepibile » (*conceivably*, cioè « in modo concepibile ») che abbiamo posto tra parentesi, non si trova nell'originale (come informa

In conclusione, avere un'idea nella nostra mente, dice Peirce, significa riferire tale idea « agli effetti sensibili concepiti delle cose (*conceived sensible effects of things*) ». La nostra idea di qualcosa, continua Peirce,

è l'idea dei suoi effetti sensibili; e se immaginiamo di averne un'altra inganniamo noi stessi, e confondiamo una mera sensazione che accompagna il pensiero con una parte del pensiero stesso. È assurdo dire che il pensiero abbia un qualche significato che non sia in relazione con la sua unica funzione (5.401, p. 33).

Da tutto ciò è dunque possibile trarre una nuova regola per definire la « chiarezza » delle nostre idee, o per conseguire tale chiarezza. La regola (o « massima pragmatica » come anche è stata chiamata) è espressa da Peirce, in questo scritto, nel modo seguente:

Considerate quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo (*conceive*) che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la nostra concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto (5. 402) [92].

La regola viene successivamente illustrata con alcuni esempi in quanto viene applicata al concetto di « durezza » e di « forza ». Peirce mostra come il significato di tali concetti, o la loro intera concezione, riposi sugli effetti concepiti (in polemica con le *Vorlesungen* sulla fisica matematica di Kirchhoff, che considera la forza una « entità misteriosa » di cui conosciamo sì gli effetti, ma non ciò che essa sia in sé, Peirce scrive: « L'idea che la parola forza suscita nella nostra mente non ha altra funzione che di influire sulle nostre azioni, e queste azioni non si possono riferire alla forza altrimenti che attraverso i suoi effetti. Di conseguenza, se noi sappiamo che cosa sono gli effetti della

una nota delle *Collected Papers*; né si trova tradotta nelle due versioni italiane che non si rifanno, infatti, al testo delle *Collected Papers*, ma a due raccolte antologiche); Peirce la aggiunse dunque in un secondo momento. Non si tratta di un particolare trascurabile perché, come vedremo, è precisamente su quel « concepibile » che si fonda tutta la successiva distinzione tra pragmatismo jamesiano e pragmatismo peirceiano (o « pragmaticismo »).

[92] Si noti come la parola ' concepibile ', ' concepire ', ' concezione ' risuoni per tutto il brano, non certamente a caso e anche a rischio di rendere la formulazione della massima pragmatica piuttosto involuta e stilisticamente poco brillante. La ragione di ciò apparirà chiara in seguito.

forza, siamo a conoscenza di ogni fatto implicato nel dire che una forza esiste, e non vi è altro da sapere » 5.404, p. 38). Infine viene esaminato il concetto stesso di « realtà ». Peirce osserva che tale idea è quanto mai familiare ad ognuno, cosicché, se chiarezza vuol dire familiarità, nessuna idea, si potrebbe dire, è più chiara di questa. Ma se si prova a definire in termini astratti tale idea, a rendercela cioè distinta, allora si incontra non poco imbarazzo. Nondimeno, paragonandola ad altre idee come finzione, immaginazione, sogno e simili, possiamo ricavare la seguente definizione: il reale è ciò i cui caratteri sono indipendenti da quello che chiunque può pensare che essi siano (5.405). Neppure tale definizione, però, servirebbe in ogni caso a chiarire il nostro concetto di realtà, sicché ad un esame più approfondito essa apparirebbe non poco carente. Proviamoci allora, dice Peirce, ad applicare all'idea di realtà la nostra regola o massima; secondo quanto essa dice,

la realtà, come ogni altra qualità, consiste nei particolari effetti sensibili che le cose che partecipano ad essa producono. L'unico effetto che le cose reali hanno è di causare la credenza, poiché tutte le sensazioni che esse eccitano emergono nella coscienza sotto forma di credenze. La questione, dunque, è come distinguere la vera credenza (o credenza nel reale) dalla falsa credenza (o credenza nella finzione) (5.406, p. 39).

Ma alla soluzione di questo problema ci soccorre anche quanto è stato detto nel precedente saggio circa il modo migliore di stabilire credenze, modo che è stato identificato con il procedimento scientifico il quale considera la verità come un risultato « pubblico », e cioè come il frutto di un'indagine che, se verrà compiuta abbastanza a lungo, condurrà gli uomini ad un medesimo e concorde risultato. Sotto questo profilo, allora, l'idea di realtà può essere così definita: « l'opinione il cui fato è che da ultimo si trovino d'accordo su di essa tutti coloro che indagano »; l'oggetto rappresentato in quest'opinione è appunto il reale (5.407, p. 41) [93].

Naturalmente non potranno aderire a tale definizione coloro che si attengono al metodo della tenacia o dell'autorità (sebbene

[93] La parola *fato*, avverte Peirce, va intesa senza alcun riferimento all'uso superstizioso che spesso se ne fa; essa significa qui semplicemente « ciò che siamo sicuri si avvererà, e che non può essere in nessun modo evitato ». Così, ad esempio, è il fato di noi tutti di morire.

il corso sociale della verità sia alla lunga contro di loro), e neppure i metafisici che concepiscono la filosofia in accordo col metodo a priori e perciò stanno molto più attenti alla coerenza delle loro concezioni che non all'accordo di tali concezioni con i fatti, come un'eterna disputa sui principi e tra diversi « sistemi » di pensiero.

Questi spiriti non sembrano credere che la disputa abbia mai a cessare; sembrano pensare che l'opinione che è naturale per un uomo non lo è per un altro, e che, di conseguenza, la credenza non sarà mai stabilita. Contentandosi di fissare le loro opinioni con un metodo che condurrebbe un altro uomo ad un risultato diverso, essi tradiscono la debolezza della loro concezione di ciò che la verità è (5.406, p. 40).

Il metodo della scienza opera diversamente. Gli uomini possono indagare nei modi e con i metodi più diversi sulla velocità della luce e riferirsi, in tale indagine, a fenomeni tra loro distinti ed eterogenei:

Menti diverse possono partire da punti di vista anche i più antagonistici, ma il progresso dell'indagine le porterà, in virtù di una forza esterna a loro stessi, ad un'unica e medesima conclusione. Questa attività del pensiero mediante la quale siamo portati, non dove vogliamo noi, ma ad una meta predestinata, è come l'operare del destino (5.407, p. 41).

L'opinione il cui « fato » è di essere considerata alla fine vera, non potrà alla fine non imporsi a tutti coloro che indagano scientificamente.

Ma si potrebbe sollevare un'ultima obiezione: mentre prima si era detto che il reale è ciò i cui caratteri sono indipendenti da quello che chiunque può pensare che essi siano, ora sembra, al contrario, che il reale abbia alla fine i caratteri che noi, o coloro che si troveranno al termine della ricerca, penseremo o penseranno che abbia; in altre parole, questa maniera di vedere « fa dipendere i caratteri del reale da ciò che, in ultima analisi, si pensa di essi ». Ma qui bisogna porre una fondamentale distinzione: un conto è dire che la realtà è indipendente « da ciò che voi o io o ogni numero finito di uomini può pensare di essa », e un conto è dire che la realtà sia indipendente « dal pensiero in generale » (*thought in general*: 5.408). La definizione cui

siamo giunti intende approvare la prima affermazione, ma *non* la seconda: la realtà, ovvero il significato di questa idea, *è* dipendente dal pensiero in generale, sebbene l'oggetto di questa « opinione finale », *ciò* che l'opinione *è*, « non dipenda da ciò che voi o io o qualsiasi uomo pensi ». Noi possiamo cercar di influenzare il formarsi di tale opinione in un modo o in un altro, in buona o in cattiva fede, appellandoci alla forza dell'autorità oppure a quella della logica, raccogliendo e illuminando i fatti oppure mascherandoli: tutto ciò non potrà impedire che la credenza alla fine si stabilisca secondo quello che è, e non può non essere, il risultato di un'indagine sufficientemente condotta innanzi. E tale risultato sarà appunto l'opinione nella quale gli uomini finiranno, che lo abbiano voluto o meno, per convenire. Possiamo al limite pensare che la razza umana debba estinguersi prima di conseguire tale risultato; ma se, dice Peirce,

dopo l'estinzione della nostra razza ne sorgerà un'altra dotata di facoltà e disposizioni per l'indagine, l'opinione vera deve essere la sola a cui tale razza nuova da ultimo perverrà [...]. La realtà di ciò che è reale dipende dal fatto reale che l'indagine, se è protratta abbastanza a lungo, è destinata a portare in ultimo alla credenza in essa.

In tal modo Peirce ritiene che ciò che comunemente viene inteso per realtà abbia trovato, in virtù dell'applicazione della regola suggerita dal saggio in esame, una chiarificazione del tutto soddisfacente [94]. La quale è al tempo stesso la migliore riprova della fecondità della regola raggiunta allo scopo di render chiare le nostre idee. Ma la fecondità vera e propria della regola apparirà in piena luce solo quando essa verrà applicata alle regole stesse del ragionamento scientifico; ciò renderà possibile non solo l'apprendimento di come render chiare le nostre idee (dal momento che esse potrebbero esser chiare anche senza esser vere), ma anche di come renderle vere. La logica scientifica,

[94] Peirce osserva al proposito che sulla base di tale chiarificazione sarebbe possibile costruire una « teoria metafisica dell'esistenza »; ma egli scarta una simile eventualità « perché la metafisica è un soggetto molto più curioso che utile, la cui conoscenza, come quella di uno scoglio nascosto, serve principalmente a tenerci alla larga da essa » (5.410, p. 43). È importante osservare che in seguito Peirce cambierà idea (se così si può dire, poiché la frase qui citata pare più una battuta ironica — cosa caratteristica dello stile di Peirce — che non una meditata convinzione), e ci darà, nella sua faneroscopia, la teoria metafisica accennata.

infatti, « è un'arte non ancora ridotta a regola, ma del cui segreto la storia della scienza dà qualche indizio » (5.410). A tale problema Peirce dedicherà i saggi successivi.

16. *Implicazioni filosofiche della massima pragmatica.*

La serie del « Popular Science Monthly » continua con i seguenti saggi: *La dottrina della probabilità* (marzo 1878); *La probabilità dell'induzione* (aprile 1878); *L'ordine della natura* (giugno 1878); *Deduzione, induzione e ipotesi* (agosto 1878).

Prima di esaminare questi saggi più da vicino, richiamiamo l'attenzione su alcuni punti dei due precedenti articoli presi in esame. Il primo punto è che la credenza o abito è il risultato di un'inferenza. Detto in altri termini, noi siamo sempre « pronti ad agire » in questo o in quell'altro modo in ogni circostanza possibile [95], senza però che di solito noi si sia consapevoli delle inferenze che sono state necessarie e operanti nella costituzione delle nostre abitudini, o credenze o abiti d'azione che dir si voglia. L'insieme di tali abiti o credenze è il così detto « senso comune » che spesso è talmente radicato in noi da farci considerare taluni atteggiamenti come constatazioni immediate e inoppugnabili, « dati di fatto » evidenti, laddove tali constatazioni sono il frutto di ragionamenti o inferenze inconscie o dimenticate. Compito primo della ricerca sarà allora quello di indagare sul modo di formazione di tali credenze e cioè sul tipo di inferenza che ha condotto ad esse. Tali inferenze, come si è appreso, possono rivelarsi quali procedimenti privati (metodo della tenacia e metodo a priori) o in ogni caso ristretti ad un gruppo ben definito di uomini (metodo dell'autorità). Le credenze che ne conseguono, ad onta della loro forza e degli altri caratteri positivi che esse possano rivestire per gli scopi umani, finiscono prima o poi per trovarsi in contrasto con l'impulso « sociale » e « pubblico » della verità, e perciò per dover essere abbandonate. L'unico metodo che sembri accordarsi col carattere « pubblico » della verità (finendo anzi per incarnarlo compiutamente), è quello « scientifico », dove il termine ' scientifico ' ha sì un riferimento alle scienze costituite (le quali ne forniscono infatti esempi adeguati), ma significa in realtà molto di più in quanto riguarda i principi generali della ricerca razionale, e quindi, più che le scienze, riguarda la logica e anzi, come vedremo, la filosofia in generale.

A ben vedere, ciò che distingue il metodo scientifico dagli altri è l'interesse per la « realtà ». Tutti i metodi sono mossi dal dubbio, e cioè da un disagio emozionale che sorge all'interno di un certo contesto di cose; ma i metodi non scientifici mirano più alla credenza come a ciò che, con la sua stessa presenza, toglie al dubbio la possibilità di ripresentarsi, che non alla credenza come a ciò che *proprio in virtù del dubbio* è stato possibile conseguire [96]. I metodi non scientifici si accontentano del sentimento radicato di convinzione e di sicurezza (o di coerenza soggettiva, nel caso del metodo a priori); il metodo scientifico esige l'accordo con la realtà.

La realtà, però, deve essere intesa come il risultato di un accordo « pubblico », e l'unico presupposto del metodo scientifico è appunto quello di ritenere possibile e concepibile lo stabilirsi, sia pure estremamente lontano, di un tale accordo in virtù dell'esercizio della ricerca. Questo presupposto costituisce d'altronde l'essenza stessa della logica e la sua condizione di possibilità. La realtà non è dunque da intendersi qui come un presupposto « ontologico », o ingenuamente « naturalistico », poiché « realtà » non è altro che ciò che, nel modo dell'indagine, viene progressivamente configurandosi come « possibile » [97]. In tale indagine le opinioni soggettive sono poste a confronto con i « fatti »; ma i fatti, come vedremo fra breve, non sono qualcosa di esterno, di estraneo o di contrapposto al « pensiero in generale » (sebbene lo possano essere rispetto al « mio », al « tuo » o al « nostro pensiero »), ma sono proprio ciò che nello sviluppo generale dell'intelligenza umana si viene configurando come carattere emergente dell'esperienza « sociale » o « pubblica ». Come abbiamo letto alla fine del secondo saggio qui esaminato, la

[95] Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Action, Conduct, and Self-Control*, in *Perspective on Peirce*, a cura di R. J. Bernstein, New Haven-London 1965, pp. 77-8.

[96] Si noti il rapporto dubbio-credenza e si tenga presente l'osservazione della nota 89.

[97] Sull'importanza della categoria della « possibilità » in Peirce, cfr. N. Bosco, *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, cit., pp. 41 e 46 (nota). Scrive la Bosco che « la categoria di possibilità costituisce la chiave della sua [di Peirce] cosmologia, della sua metafisica e perfino delle sue teorie biologiche. Un insufficiente uso di essa è precisamente ciò che Peirce rimproverava al darwinismo, come l'elemento di fondo da cui provengono le sue più gravi carenze, sia scientifiche che filosofiche ».

realtà di ciò che è reale dipende *dalla credenza cui conduce l'indagine*, se protratta abbastanza a lungo. Dipende cioè non dalla credenza di un numero finito di uomini, ma da quella di un numero infinito, ovvero dalla scienza come ricerca infinita, come ricerca pubblica, come ricerca universale.

Se leggiamo i saggi successivi della serie del « Popular Science Monthly » alla luce delle prospettive qui indicate, è facile vedere come essi siano sì interessati in prima istanza alle regole e ai procedimenti della logica scientifica, ma anche e soprattutto ad un ordine di problemi più ampio dal quale la logica scientifica dipende e del quale è parte. Da tutto ciò deriva una teoria dell'induzione nuova ed originale che si pone in netto contrasto con la logica empiristica e nominalistica del positivismo di John Stuart Mill e di Chauncey Wright. La differenza riguarda, assai più che i particolari del procedimento logico, i fondamenti e cioè quella filosofia implicita, quella metafisica dogmatica anche e proprio perché non riconosciuta, che sta alla base del nominalismo empiristico del positivismo anglosassone. È sulla base di propri e diversi fondamenti — come vedremo — che Peirce elaborerà successivamente la sua complessiva filosofia.

17. *La probabilità logica e l'interesse pubblico per la verità.*

La nuova, o relativamente nuova, prospettiva cui Peirce vuol sottoporre la teoria dell'induzione è quella della « probabilità ». La scienza, osserva Peirce, comincia a diventare esatta quando viene trattata quantitativamente (2.645). Ma ciò che veramente conta, in questa prospettiva, non è tanto il *contare*, e cioè il « numero », quanto il *misurare*, ovvero la « quantità continua » (2.646). Ora, la probabilità non è che un esempio di quantità continua, e, d'altra parte, « la teoria delle probabilità è semplicemente la scienza della logica trattata quantitativamente » (2.647). Ogni ipotesi infatti contiene due certezze, quella della verità e quella della falsità; gli estremi di questa conoscenza sono dunque *uno* e *zero*, mentre le frazioni intermedie sono i gradi di approssimazione verso questi estremi. Tutto ciò non significa altro se non che « il problema della probabilità è semplicemente il problema generale della logica ». Studiare la logica da questo punto di vista dovrà dunque condurre ai risultati più vantaggiosi (2.648).

Consideriamo ora il problema della probabilità alla luce della massima stabilita in *Come render chiare le nostre idee*; il problema assumerà allora la forma seguente: « Considerate quale differenza reale e sensibile sussiste fra un grado di probabilità e un altro » (2.649). È evidente che un simile calcolo è impossibile, o privo di senso, se riferito ad un solo caso o esempio, mentre il suo valore tende progressivamente ad aumentare in rapporto diretto all'aumentare del numero di casi o esempi considerati. Se immaginiamo una grande quantità di palle in un recipiente, metà delle quali è bianca e metà è nera, prendendo tante volte a caso una palla dal recipiente (e rimettendovela subito dopo averla tolta), alla lunga il nostro risultato si avvicinerà a 1/2. Naturalmente il primo risultato non ha praticamente valore: l'aver scelto per prima una palla nera non ci autorizza a pensare che tutte le palle del recipiente siano nere, né altro ancora; le prove immediatamente successive avranno altresì valore molto incerto o addirittura insignificante, e solo dopo un numero molto alto di prove i risultati cominceranno a poter rivestire un grado di probabilità accettabile.

Tutto ciò conferma il carattere « pubblico » e, per dir così, sopra-individuale della verità. La vita di ogni singolo individuo è infatti costituita da un numero di eventi limitato e noi non possiamo sapere se tali eventi seguiranno oppure no la media che costituisce la verità statistica della serie degli eventi condotta all'infinito o, quanto meno, ad un numero di frequenze molto alto. Nel breve arco dell'esistenza, insomma, noi ci troviamo molto spesso costretti a limitare le nostre « prove » a dieci, venti, o magari anche cento, scelte dal mucchio di palle nel recipiente; ma noi potremmo estrarre dieci volte di seguito una palla nera, o quindici volte su venti, o venti volte su cento, senza poter assolutamente inferire con certezza, da questi soli risultati, quale sia la proporzione vera del mucchio. Peirce si serve al proposito di un esempio efficace.

Supponiamo che un uomo debba scegliere una carta da un mazzo che ne contiene 25 nere e una rossa, oppure — a suo piacere — da un altro mazzo di 25 carte rosse e una nera; e supponiamo pure che se egli prenderà una carta nera ciò significhi per lui morte, mentre se saprà scegliere una carta rossa ciò significherà vita: non c'è dubbio che egli sceglierà la carta dal mazzo che ne contiene 25 rosse e una sola nera. Ma consideriamo ora due circostanze: la prima — come vuole la suppo-

sizione — è che egli ha a disposizione una sola prova, cioè potrà trarre una carta una sola volta e non potrà ripetere la prova molte volte sino a raggiungere la media statistica 1/25; la seconda circostanza è l'ipotesi che egli, pur scegliendo dal mazzo delle 25 carte rosse e una nera, azzecchi proprio quest'ultima, la carta che per lui significa « morte »: che dirà a questo punto a se stesso? Si consolerà dello smacco col ribadire che, dopo tutto, egli ha seguito la « logica », o la « ragione », nella scelta del mazzo contenente ben 25 carte rosse contro una sola nera? Ma come può sapere che, scegliendo dall'altro mazzo, non avrebbe tratto l'unica carta rossa (che è proprio ciò che gli è capitato col mazzo delle 25 rosse da cui ha tratto l'unica nera)? E poi, come può affermare di aver agito *in accordo con la ragione*? « Ciò mostra soltanto che la sua ragione è stata assolutamente priva di valore » (2.652). « La verità — ribadisce Peirce — consiste nell'esistenza di un fatto reale corrispondente alla proposizione vera » e la massima, applicata alla probabilità, ci ha invitato infatti a considerare quale differenza « reale e sensibile » sussiste fra un grado di probabilità e un altro. Nel nostro esempio, ciò che sussiste di reale e sensibile, il « fatto reale », è che quell'individuo, avendo tratto la carta nera, dovrà morire. Naturalmente, come si è già detto, il calcolo delle probabilità non ha senso se riferito ad un solo caso; ma ciò ribadisce appunto che quell'individuo non ha agito « secondo ragione », *se voleva salvarsi la vita.* Avrebbe allora agito secondo ragione scegliendo la carta dall'altro mazzo? Evidentemente neppure. Il punto è un altro.

Abbiamo visto che

> il numero dei rischi, il numero delle inferenze probabili, che un uomo trae nella sua intera vita, è un numero finito, ed egli non può assolutamente esser *certo* che il risultato medio andrà d'accordo con le probabilità. Considerando tutti i suoi rischi collettivamente, non si può esser certi che essi non falliranno, e il suo caso non differirà, salvo che in un grado, da quello che abbiamo ultimamente supposto (2.653, pp. 50-1),

ovvero sarà lo stesso caso se per esempio concederemo all'uomo dell'ipotesi di trarre dieci o venti volte la carta: neppure così egli potrà esser sicuro di salvarsi la vita scegliendo dal mazzo delle 25 carte rosse (né lo sarebbe scegliendo dall'altro mazzo); e poiché è *di fatto* possibile che egli non si salvi, allora qualunque scelta abbia fatta, come qualsiasi risultato abbia conseguito, resta un fatto fortuito e non « in accordo con la ragione », visto che la ragione ha valore solo in quanto si accordi in ultimo con i fatti « sensibili e reali ». La conclusione cui ci conduce questo apparente paradosso è allora la seguente:

> La logicità inesorabile richiede che i nostri interessi *non* siano limitati. Essi non devono fermarsi al nostro destino personale, ma devono abbracciare l'intera comunità. Questa comunità, a sua volta, non deve essere limitata, ma deve estendersi a tutte le razze di esseri, coi quali noi possiamo venire in relazione intellettuale immediata e mediata. Essa deve giungere, per quanto vagamente, al di là dell'epoca geologica, al di là di tutti i confini. Chi non sacrifica la propria anima per salvare il mondo intero è illogico in tutte le sue inferenze collettivamente prese. La logica è radicata in un principio sociale (2.654, p. 52).

Applicando questa conclusione all'esempio, diremo dunque che l'uomo dell'esempio, scegliendo la carta dal mazzo che contiene 25 carte rosse e una sola nera, non agisce « logicamente », in quanto voglia, in tal modo, salvarsi la vita (e infatti noi abbiamo formulato l'ipotesi, anch'essa « logicamente » possibile, che così facendo non la salvi), ma agisce logicamente qualora, per dir così, chiami a testimonianza della sua scelta l'intera comunità umana e la sua lotta infinita per la sopravvivenza; ai fini di tale lotta, la sua scelta è utile, qualunque sia il risultato che viene raggiunto nel suo singolo caso; se egli ha scelto avendo di mira ciò che la comunità razionale degli uomini deve fare in un processo di prove all'infinito, la sua scelta si accorda con la ragione perché alla lunga (e cioè per la comunità, anche se non per lui) i fatti « sensibili e reali » confermeranno la ragione e la logica impiegate. Ma se invece ha scelto avendo di mira il fatto « sensibile » e « reale » della propria individuale salvezza, tale scelta non si accorda in nessun modo con la ragione (come l'esito negativo ipotizzato infatti conferma; ma anche in caso di esito positivo, il « fatto » conseguito — quello cioè della personale sopravvivenza — sarebbe solo casuale e fortuito).

Solo nel primo caso dunque, poiché i suoi interessi *non* sono limitati (non sceglie avendo di mira la sua personale sopravvivenza, ma, per dir così, quella dell'intera comunità umana), l'uomo agisce razionalmente. Ma è significativo e illuminante osservare che tale è anche il principio delle azioni cosiddette

eroiche o, più semplicemente, morali [98]. E sebbene non vi sia niente di apparentemente eroico nello scegliere la carta buona (o che si spera tale) dal mazzo che ne contiene 25 rosse contro una sola nera, pure, se il principio della scelta è quello universale e soprapersonale indicato, tale azione non differisce per nulla da quella di un soldato che scala in prima fila il muro di una fortezza: egli sa che molto probabilmente sarà colpito, ma « questo non è tutto ciò di cui egli si preoccupa. Egli sa pure che, se tutto il reggimento, col quale egli sente di identificarsi, si precipita innanzi tutto insieme, la fortezza sarà presa » (2.654, p. 53) [99].

[98] Si potrebbe riassumere il pensiero di Peirce dicendo che la forma dell'azione morale è l'universalità; il che è in accordo con Kant. Ma ciò è per Peirce anche in accordo con l'esperienza fenomenica e col significato dei nostri sentimenti (*feelings*); e questo sviluppo è al di là di Kant.

[99] Il soldato dell'esempio può invece desiderare — meno « eroicamente » — di stare in seconda o, meglio, in ultima fila, perché pensa di avere così più probabilità di salvarsi. In tal caso egli si comporta come l'uomo che sceglie dal mazzo delle 25 carte rosse e una nera (e non viceversa) allo scopo di ridurre il rischio di morte, e ne condivide l'assurdità: se si salva è un caso e se non si salva la sua misera ragione si contraddice e si rivela per « irragionevole ». Questa è certamente la conclusione che si può trarre dal discorso e dagli esempi di Peirce che, accenniamo qui di sfuggita, abbiamo interpretato ed esposto con una certa libertà — Peirce, ad esempio, non fa questione di prima o di seconda fila nell'esempio del soldato — ma al solo scopo di render manifesto ciò che in Peirce è talora solo vagamente accennato. Potremmo tuttavia obiettare a Peirce che sia l'uomo che il soldato i quali scegliessero, per ipotesi, solo in vista della loro sopravvivenza, non agirebbero poi tanto irrazionalmente in quanto applicherebbero e metterebbero a frutto, nel loro caso personale, le esperienze e i risultati dell'intera comunità umana. Se lo scopo della scelta resta irrazionale (e infatti può non esser conseguito), la premessa della scelta è nondimeno razionale (e infatti nessuno può seriamente mettere in dubbio che i soldati della prima fila corrano in generale più rischi di quelli dell'ultima). Naturalmente resta decisivo l'inciso che Peirce usa nell'esempio (« se tutto il reggimento, *col quale egli sente di identificarsi* », ecc., e, più avanti, « tutto ciò richiede la nozione dell'identificazione degli interessi di ciascuno con quelli di una comunità illimitata »). Ma il soldato dell'esempio può non « identificarsi »; in tal caso può però far uso della « logica » del reggimento (o della tattica militare) per ragionare in questo modo: « il reggimento, muovendosi tutto insieme, può prendere la fortezza; i primi a muoversi sono però i più esposti; non c'è dunque ragione che sia *proprio io* il primo a muovermi ». Questo ragionamento è opportunistico, ma non del tutto illogico poiché fa uso della logica dell'intero e la applica nell'interesse della parte. E poi chi ragiona così non pretende di aver salva la vita *con certezza*, ma solo di poter contare su qualche ipotetica probabilità in più. A questo punto bisogna dire però che una logica di questo tipo è quella che caratterizza appunto la nostra società tecnologica e capitalistica, volta cioè a tradurre i risultati universali dall'intera comunità in vantaggi privati e particolari, in « benessere » individuale. Sarebbe come se il reggimento dell'esempio (assunto come simbolo della comunità umana) utilizzasse i propri mezzi tecnici, non allo scopo di prendere la fortezza, ma solo a quello di proteggere la vita e l'interesse di ogni singolo soldato. Si vede allora che Peirce ha, alla lunga, ragione. In un reggimento così fatto i soldati, anziché scalare la fortezza — o, se sono gli assediati, a difenderla — si metterebbero a rissare gli uni contro gli altri (cfr. Leopardi, *La ginestra*, vv. 135-44), così come nella comunità, o società, capitalistica la razionalità opportunistica dei singoli determina l'irrazionalità complessiva dell'insieme o, come si dice oggi, del sistema. Il singolo, in altre parole, può essere « ragionevolmente » opportunista finché gli altri non lo sono e continuano a identificarsi con la comunità umana (io posso scalare per ultimo la fortezza se ci sono ancora abbastanza soldati « fessi » che la scalano per primi, così che il risultato, che è di comune interesse — nella metafora, la conquista della fortezza — sia comunque conseguito); nel momento in cui tutti, o molti, ragionano nello stesso modo opportunistico, l'irrazionalità denunciata da Peirce si manifesta irreparabilmente. Marx, mi pare, non ha voluto dire qualcosa di molto differente quando ha osservato che il proletario non lotta — o non dovrebbe lottare — per imporre gli interessi particolari della propria classe, ma per reintegrare nella società l'uomo « intero », nella sua « essenza specifica », cioè nella sua universalità. Se il soldato non si identifica col reggimento, non è più un soldato, e così, fuor di metafora, l'uomo che non si identifica con la comunità razionale, non è più uomo razionale e la propria contraddizione se la ritrova addosso.

In tal modo però la logica, mentre conferma il carattere « pubblico » o « sociale » della verità, mette in luce nel contempo che a suo fondamento non sta né un « essere » né una struttura formale autosufficiente; a suo fondamento stanno piuttosto — come dice Peirce — tre « sentimenti » (*sentiments*): « l'interesse per una comunità indefinita, il riconoscimento della possibilità che questo interesse sia considerato supremo, e la speranza nell'illimitata continuazione dell'attività intellettuale »; queste sono, egli aggiunge, le « esigenze indispensabili della logica » (2.655, p. 53).

In accordo con la nostra interpretazione d'insieme, potremmo allora dir così: l'esigenza indispensabile della logica è la « realtà » *intesa come la « possibilità » di principio della ricerca razionale stessa* e come suo ultimo risultato; la ricerca *ha senso* solo per una comunità indefinita la quale *riconosca* tale interesse per la ricerca come interesse « supremo ». Tale riconoscimento non è d'altronde un mero presupposto, né tanto meno un'esortazione moralistica: di fatto la logica nasce nel corso della lotta per sfuggire al dubbio (« lotta la quale, in quanto termina nell'azione, deve cominciare dall'emozione », dice Peirce) ed è questa lotta stessa ad imporre alla lunga il riconoscimento della ragione, dal momento che « gli altri metodi di sfuggire al dubbio falliscono a causa dell'impulso sociale », come abbiamo visto. I sentimenti, o le emozioni, che rendono possibile la logica, sono tutt'uno

con quella « realtà » che è il presupposto della logica stessa, con quella realtà che *non è* indipendente dal pensiero in generale (ovvero dalle emozioni umane in generale, dalla comune lotta contro il dubbio), benché possa essere indipendente da quel pensiero particolare (« mio », « tuo », « vostro ») che ha deciso di aver risolto il dubbio una volta per tutte, che protegge a tutti i costi la propria credenza, che non ama chiedersi se vuole davvero conoscere la verità, che insomma, così facendo, ha abbandonato l'interesse « supremo » per la ricerca, il che equivale a dire, come ora sappiamo, che ha abbandonato l'interesse per la realtà.

Per questo Peirce può concludere che i sentimenti che stanno alla base della logica (la logica essendo il momento intermedio tra questi sentimenti stessi e la volizione conseguente alla credenza raggiunta) sembrano

> gli stessi del famoso trio di carità, fede e speranza che, nella valutazione di S. Paolo, sono i migliori e più grandi doni spirituali. Né il Vecchio né il Nuovo Testamento sono manuali di logica della scienza, ma il secondo è certamente la più alta autorità per ciò che riguarda le disposizioni del cuore che gli uomini debbono avere (2.655, p. 54).

18. *Mondo a caso e ordine della natura. Possibilità, necessità e induzione.*

Abbiamo visto che alla base della logica stanno certi « sentimenti » o certe « disposizioni » emozionali le quali *danno senso* alla logica e le assegnano il suo vero compito che è quello di essere momento della ricerca (a partire dal dubbio) che deve metter capo — essendo questo il suo unico compito e fine — alla « credenza » (sia pur provvisoria nel senso della « cadenza imperfetta » visto sopra). Nel conferire senso e possibilità di principio alla ricerca, tali sentimenti suggeriscono anche, seppure in forma solamente implicita, quale concezione generale delle cose noi possiamo avere affinché la ricerca stessa possa istituirsi. « Quale specie di concezione dovremmo avere dell'universo — scrive Peirce — come pensare all'insieme delle cose, è un problema fondamentale nella teoria del ragionare » (6.397, p. 78). Ora, qualsiasi problema che riguardi l'ordine della natura

finisce per incontrarsi con i problemi della religione la quale (almeno nel caso del cristianesimo) ha la tendenza ad inferire dall'ordine naturale l'esistenza di una forza ordinatrice o di un « governatore intelligente dell'universo ». Se qualcuno poi — come dice Peirce — vuol sostenere che l'universo « è una semplice gettata di dadi », gli si controbatte che mai e poi mai, dall'incontro casuale di molteplici elementi, potrebbero derivare l'ordine e la regolarità che noi riscontriamo nei fenomeni, cioè nel mondo in cui viviamo che è così manifestamente diverso da un mondo *a caso*. Il mondo a caso, argomenta Peirce, sarebbe dunque un mondo

> in cui non vi sono leggi, i caratteri delle diverse cose essendo interamente indipendenti; di modo che, se un campione di una qualsiasi specie di oggetti mostrasse mai di avere un carattere prevalente, ciò potrebbe essere solamente accidentale, e non si potrebbe mai stabilire una proposizione generale. Quali che siano le ulteriori conclusioni cui possiamo giungere rispetto all'ordine dell'universo, questo almeno può esser considerato come solidamente stabilito, e cioè che il mondo non è un mero intruglio casuale (6.399, p. 79).

Ma è davvero « solidamente » stabilito? Un mondo puramente casuale sarebbe veramente meno ordinato di quanto non ci sembri esserlo quello in cui viviamo? Peirce dimostra brillantemente il contrario: non potremmo immaginare — egli dice — niente di più sistematico di un mondo « radicalmente a caso », secondo la definizione che sopra se ne è data. Egli osserva infatti che qualsiasi « uniformità » della natura può ricondursi ad un'asserzione del tipo « ogni A è B » (per esempio, ogni corpo è accelerato verso il centro della terra), il che equivale a dire « non esiste un A che non sia B » (non esiste un corpo non accelerato verso la terra). Ogni uniformità consiste dunque « nel non-accadimento in natura di certe combinazioni di caratteri » (per esempio, nel nostro caso, di A con non-B) e, reciprocamente, « ogni caso di non-accadimento di una combinazione di caratteri costituisce un'uniformità della natura » (6.400, p. 79). Così se non accade che due caratteri si combinino (per esempio A e C), ciò costituisce qualcosa di universalmente vero per i due caratteri stessi, e perciò un'informità della natura. Se non accade, secondo l'esempio di Peirce, che la qualità dell'idiozia (A) si combini con quella di avere un cervello ben sviluppato (C), risulta universalmente vero che « ogni idiota ha un cervello

male sviluppato ». In un mondo dove non ci fossero uniformità (come vuole l'ipotesi di un mondo « a caso »), vediamo dunque che « nessuna combinazione logicamente possibile di caratteri sarebbe esclusa, ma ogni combinazione esisterebbe in qualche oggetto ».

D'altronde, ogni oggetto, per il fatto di non essere identico a nessun altro, avrebbe una combinazione di caratteri del tutto peculiare. Supponiamo che vi siano al mondo solo cinque caratteri semplici, come l'esser *duro*, *dolce*, *fragrante*, *verde*, *brillante*, e i loro negativi reciproci quali l'esser *non-duro*, *non-dolce*, *non-fragrante*, ecc.; ne consegue allora che sarebbero possibili 32 combinazioni differenti di cinque caratteri ciascuna, o 32 oggetti dei quali uno sarebbe ad esempio *duro*, *dolce*, *fragrante*, *verde* e *brillante*; un altro *duro*, *dolce*, *fragrante*, *verde*, ma *non-brillante*; un altro ancora che sarebbe *duro*, *dolce*, *fragrante*, ma *non-verde* e *non-brillante*, e così via. Che cosa potrebbe esserci di più sistematico di un simile mondo? Il nostro mondo reale sembra indubbiamente suggerire una certa somma di ordine, ma non certamente una somma così elevata quale troveremmo in un mondo « di puro caso » (6.401, p. 81).

Tutto ciò, d'altra parte, rimanda ad un principio logico fondamentale che Peirce ricava dal De Morgan; esso suona così: « ogni pluralità o lotto di oggetti qualsiasi hanno qualche carattere in comune (non importa quanto insignificante) che è peculiare di essi e non condiviso da altri» (6.402). Vediamo ad esempio quale carattere hanno due cose qualsiasi (A e B) in comune fra loro e a differenza di ogni altra. A possiede il carattere della A-ità che la distingue da tutte le altre cose; B possiede il carattere della B-ità che la distingue da tutte le altre cose. Ogni cosa eccetto A avrà dunque la non-A-ità, e ogni cosa eccetto B avrà la non-B-ità, e cioè un carattere unico che risulta dalla somma dei due, carattere che possiamo chiamare senza-A-B-ità. Ma allora A e B possiederanno in comune il carattere che è il reciproco o il negativo di questo, sarà *in* essi la in-senza-A-B-ità, che sarà appunto il carattere comune posseduto da A e da B ma non da qualsiasi altra cosa. Ciò che è vero di due cose, può naturalmente dimostrarsi vero di un numero qualsiasi di cose C, D, E, ecc. Supponendo quindi un mondo che contenga cinque cose (A, B, C, D, E) esse potranno formare 31 gruppi (più il gruppo della non esistenza che formerà il trentaduesimo gruppo) il cui carattere comune complessivo risulterà secondo

il principio sopra illustrato (avremo ad esempio i gruppi: A; A-B; A-B-C; A-B-C-D; A-B-C-D-E; B; B-C; B-C-D; B-C-D-E ecc., sino a completare tutte le combinazioni possibili che saranno appunto 31 più 1, ovvero quella del senza-A-B-C-D-E); questi 32 gruppi costituirebbero in pratica un mondo di 32 cose, ciascuna col suo carattere peculiare complessivo, le quali darebbero luogo, a loro volta, a 4.294.967.296 caratteri, « i quali — conclude Peirce — non sarebbero tutti indipendenti, ma avrebbero tutte le possibili relazioni l'uno con l'altro » (6.404, p. 82) [100]. Il che dimostra come la semplice idea di un mondo a caso implica contraddizione, e cioè che tentare di immaginare un mondo in cui non vi sarebbero uniformità è un'impresa disperata e destinata al fallimento.

Ma il punto di vista che deve essere assunto per poter discutere circa l'esistenza o meno di un grado maggiore o minore di ordine nel mondo non può essere quello sin qui considerato che è puramente astratto e al limite insignificante. Se consideriamo infatti i caratteri del mondo in astratto, alla luce delle pure possibilità logiche di relazione, ciò che ne risulta non merita il titolo di « ordine » più che di « disordine », non ha significato alcuno, in quanto bisogna innanzi tutto stabilire l'*importanza relativa* dei vari caratteri e cioè bisogna considerarli « come relativi alle percezioni e alle forze attive degli esseri viventi » (6.406, p. 83). Invece di sforzarci di immaginare — dice Peirce — un mondo in cui non vi siano uniformità, cosa che abbiamo visto riuscire contraddittoria, immaginiamo in via di ipotesi un mondo le cui uniformità non avessero alcun riferimento a caratteri per noi interessanti o importanti. Tale mondo sarebbe allora sistematicamente regolare e noi non avremmo da chiederci nulla intorno ad esso, non ci troveremmo di fronte ad alcun enigma. Di più, noi non avremmo nulla da fare, non vi sarebbe base alcuna per la memoria o il ragionamento, « niente stimolerebbe o svilupperebbe lo spirito o la volontà e di conseguenza non agiremmo né penseremmo [...] noi saremmo perfettamente liberi da ogni responsabilità e non vi sarebbe nulla da fare se non godere o soffrire qualunque cosa capitasse sulla nostra strada ». Ma quello che abbiamo ora descritto non è altro che il nostro stesso mondo reale « dal punto di vista di un

[100] Rimandiamo al testo per un più dettagliato esame dell'argomentazione.

animale col minimo assoluto di intelligenza »: infatti: « L'interesse che le uniformità della natura hanno per un animale misura il posto dell'animale nella scala dell'intelligenza » (ivi).

Vediamo allora di riassumere sinteticamente il senso dell'argomentazione peirceiana. Un mondo a caso (privo di uniformità) è logicamente la stessa cosa di un mondo assolutamente ordinato ed uniforme (la non uniformità tra A e B implica la relazione tra A e non-B, e cioè un'informità; inoltre un gruppo qualsiasi di oggetti, due o più, implica un loro carattere comune in riferimento a tutti gli altri, e così per tutti gli altri fra loro e con i primi, e così via sino ad ottenere un numero altissimo di relazioni uniformi). Un tale mondo — potremmo dire — è dominato dalla categoria della *necessità*, e in esso non vi sarebbe posto per l'intelligenza, ovvero per il dubbio, la ricerca, la credenza, e così per l'ordine *significativo* (non puramente logico in senso astratto) che dal processo della ricerca deriva. Un simile mondo, insomma, è il mondo, il nostro mondo, qualora noi ci sforziamo dogmaticamente di immaginarlo come un *in sé* logico senza relazione con il « pensiero in generale », un mondo di puri oggetti privi di coscienza, o al più di animali o corpi senzienti dotati di una recettività assolutamente istantanea e transitoria, priva di memoria (« una supposizione che è soltanto un modo per dire che essi non hanno coscienza affatto », osserva Peirce). In tale supposizione ciò che vi è di dogmatico (e cioè di astratto) è l'uso assoluto che facciamo della logica la quale, in realtà, è solo il momento intermedio di un processo che va dal dubbio alla credenza o, in altre parole, dall'emozione alla volizione. Il mondo non è *prima* logico e *poi*, in conseguenza, emozionale ed operativo, perché in un mondo la cui struttura logica è predeterminata non resta posto per il dubbio, l'inferenza, l'abito per l'azione, ecc. Il mondo è *prima* emozionale e *poi* logico; il che significa che nell'emozione del dubbio il mondo ci si rivela retto dalla categoria della *possibilità*, e non da quella della necessità. Il nostro mondo reale, cioè, non è né puro caos né assoluto ordine (che poi son la stessa cosa), ovvero non è certamente « così ordinato come un mondo di puro caso sarebbe »: esso è un mondo nel quale l'ordine, e cioè l'emergere dinamico di uniformità di importanza relativa, è in cammino.

Il mondo stesso si trova così coinvolto nel nostro processo di ricerca, è esso stesso in cammino verso il significato di « realtà » e cioè verso quella credenza « pubblica » che esprime il

rapporto tra il mondo (come « possibilità » di infinite relazioni) e il pensiero in generale (come realtà delle relazioni « importanti », e cioè « vere »; è « vero », ricordiamoci, ciò che ha un effetto sensibile apprezzabile). L'interesse per le uniformità, o relazioni, importanti — dice Peirce — esprime il posto di un animale nella scala dell'intelligenza; ma ciò indica anche il punto di sviluppo della realtà correlativa del mondo così pensato, pensato secondo quel livello di intelligenza, e cioè indica il suo « significato di verità » [101]. È così che diventa « vero », in forma « pubblica » o « sociale », che il mondo possiede i caratteri del *duro,* del *dolce*, del *fragrante*, del *verde*, del *brillante*, ecc., come caratteri di cose « relativi alle percezioni e alle forze attive » di noi « esseri viventi ». Il processo della ricerca, cioè, rende noi capaci di percepire il *verde* come carattere importante, e rende nel contempo *verde* il mondo. Le due cose sono la stessa cosa, ovvero indicano lo stesso processo guardato da due punti di vista correlativi. È indifferente dire, a questo punto, che il mondo è *verde* perché questa è l'opinione o credenza finale su cui convengono « pubblicamente » tutti gli uomini capaci di vedere e di nominare ciò che vedono, oppure che tutti gli uomini devono per forza convenire su ciò perché il mondo *è verde.*

Vedremo che quando tutta questa problematica si collegherà con gli sviluppi della teoria dei segni, cui si è già accennato, la prospettiva generale del pensiero di Peirce, già qui manifestamente basata sulla logica delle relazioni, guadagnerà un approfondimento decisivo (quello della sua faneroscopia). Per ora egli appare piuttosto incline a spiegare l'esito correlativo del processo che rende il mondo « ordinato » secondo una scala di valori gerarchici (e cioè di uniformità importanti) in chiave di evoluzionismo e di selezione naturale. Alcune idee, osserva Peirce, come quelle di spazio, tempo, forza, « si presentano più irresistibilmente all'alba dell'intelligenza e prendono possesso dello spirito su debole provocazione » (6.416, p. 89). Ciò è vero per gli animali prima ancora che per l'uomo, di modo che « ogni pulcino appena nato è in grado di risolvere problemi i cui dati

[101] La « verità » è un significato che si radica nel mondo emozionale del dubbio e della credenza, così come le categorie di Husserl si radicano nella *Lebenswelt*; le due posizioni mi sembrano molto affini; per questo mi servo della espressione « significato di verità », sovente usata da Enzo Paci nelle sue opere (come pure « vita della verità »): il « relazionismo » del Paci, nel quale Whitehead e Husserl si trovano avvicinati, è certamente in accordo con questo aspetto del pensiero di Peirce.

sono di complessità tale da mettere a prova i maggiori talenti matematici ». Per questo diciamo che « la tendenza a imboccare il concetto di spazio è innata nello spirito dei polli e di ogni altro animale ». Ma anche l'innatezza di un'idea rimanda a gradi di formazione — o di inferenza inconscia — fondati sulla « tendenza di un'idea a presentarsi allo spirito »; lo spirito umano sembra al riguardo esprimere la tendenza meglio adattata alla comprensione del mondo. Come spiegare questo adattamento? « La grande utilità e indispensabilità dei concetti di tempo, spazio e forza, anche per l'intelligenza più bassa, sono tali da suggerire che essi siano il risultato di una selezione naturale » (6.417) [102], la quale rende possibile il successivo sviluppo dello spirito umano, tenuto conto del fatto che, a quanto pare, quell'animale che saprà sviluppare nel modo più ampio tali concetti « meccanici », acquisterà « un immenso vantaggio nella lotta per la vita ».

Ma il saggio in questione ricava, dalle argomentazioni sopra esposte, una conseguenza assai più importante di quella testé riferita e relativa alla teoria della selezione naturale. Essa è la seguente: l'induzione non consiste nella semplice raccolta di concordanze e uniformità che si riscontrerebbero come presenti nei fenomeni, o non considera cioè un carattere sulla base della sua prevalenza in un campione, ma, al contrario, l'induzione deve designare un carattere « prima di prendere il campione, scegliendolo per la sua importanza ». Scrive Peirce:

L'inferenza che un carattere precedentemente designato ha suppergiù la stessa frequenza di accadimento nell'intera classe e in un campione tirato a caso dalla classe stessa, è l'induzione (6.409, p. 84, corsivo di Peirce).

Abbiamo visto infatti che tra gruppi differenti di oggetti sussiste una quantità enorme di relazioni logicamente possibili, la quale quantità, così astrattamente considerata, non ci dice assolutamente nulla circa le relazioni « importanti » per noi o per la ricerca. In tal caso noi non abbiamo nulla che ci guidi nell'induzione e quest'ultima si rivela, su tale base, insignificante o addirittura impossibile:

Se dobbiamo andare a caccia fra tutti gli eventi del mondo senza nessuna traccia, se, per esempio, si può ugualmente supporre che il

[102] Cfr. anche 6.491, 1.118, 5.47, 5.586, 5.591.

sesso di un bambino dipenda dalla configurazione dei pianeti, o da quello che succede agli antipodi, o da qualsiasi altra cosa, allora non ci sarà nessuna possibilità di effettuare la scoperta (6.515, p. 88).

Peirce fa anche l'esempio dell'età di morte dei primi cinque poeti elencati nel *Biographical Dictionary* e mostra i sorprendenti caratteri in comune che se ne possono trarre; ogni mucchio o insieme di oggetti presi a caso, insomma, può dar luogo a uniformità e relazioni, che sono però solo risultati accidentali e insignificanti e non il frutto di una vera induzione (6.408).

Questo modo di intendere l'induzione consente una critica radicale del ben noto principio posto da John Stuart Mill alla base dell'inferenza induttiva, il principio cioè secondo il quale « l'induzione dipende per la sua validità dall'uniformità della natura » (6.410, p. 85). Tale criterio si mostra carente sotto diversi punti di vista dei quali ricordiamo qui i principali. Innanzi tutto, spiegare l'induzione mediante un principio della natura ci lascia completamente all'oscuro circa il metodo proprio dell'induzione; in realtà l'induzione non è affatto un procedimento così misterioso ed enigmatico, come infatti Peirce ha potuto mostrare mediante la dottrina della probabilità. In secondo luogo, l'uniformità della natura, come qualsiasi altro supposto *disegno* dell'universo, pone problemi insormontabili e contraddittori al pensiero (nel caso che concepissimo l'universo come illimitato nello spazio e nel tempo, ad esempio, « poiché la proporzione del mondo di cui possiamo avere qualche esperienza è meno della più piccola frazione designabile, ne segue che non potremmo mai scoprire un *disegno* dell'universo [...] qualunque disegno che abbracciasse tutto sarebbe al di là delle nostre facoltà di discernimento, e anche al di là delle facoltà unite di tutti gli intelletti di tutti i tempi »). Senonché Peirce fa notare, come già aveva sostenuto nei suoi scritti precedenti — da noi a suo tempo esaminati — che « ciò che non si può assolutamente conoscere non è reale affatto. Un'esistenza assolutamente inconoscibile è una frase priva di senso » (6.419, p. 90). Ed è allora manifesto il dogmatismo di John Stuart Mill il quale, nel parlare di « uniformità della natura », presuppone un mondo in sé, indipendente dal processo intelligente della ricerca, o indipendente dal « pensiero in generale » — per esprimerci con l'espressione di Peirce — il quale mondo in sé, con un proprio *disegno*, se davvero esistesse, per principio non potrebbe venir conosciuto. Ma dire che una

cosa esiste e che nel contempo è assolutamente inconoscibile, è una pura e semplice contraddizione; l'applicazione a questa frase della massima pragmatica rileverebbe la contraddizione stessa senza fatica e lasciamo perciò al lettore di farne la prova da sé.

Ma il principio di John Stuart Mill dà luogo ad inconvenienti di natura più particolare circa il modo di intendere il concetto di induzione. Esso sostiene che « le induzioni sono vere perché eventi simili accadono in circostanze simili — o, che è la stessa cosa, perché oggetti simili in qualche rispetto sono probabilmente simili in altri » (6.413, p. 86). Ora, noi sappiamo che, se si tiene conto di tutti i caratteri logicamente possibili, un paio di oggetti fornisce elementi e particolari di rassomiglianza tanto numerosi quanto un qualsiasi altro paio. In realtà noi dobbiamo attenerci solo a quei caratteri che hanno un certo interesse, una certa evidenza o una certa importanza, il che significa che la designazione preventiva di tali caratteri è ciò che indirizza l'induzione e non rassomiglianze casuali riscontrate a posteriori o la dogmatica convinzione che la natura si presenterà uniforme in tali caratteri.

L'induzione ha la sua piena forza solo quando il carattere in questione è stato designato prima di esaminare il campione. Questo è l'essenziale dell'induzione e non lo si riconosce se si attribuisce la validità dell'induzione all'uniformità della natura (ivi).

19. *Critica della veduta concettualistica della probabilità. Analitico e sintetico.*

Quest'ultimo ordine di considerazioni consente a Peirce di precisare ulteriormente la sua teoria dell'induzione connessa con la dottrina della probabilità e intesa secondo la massima pragmatica. Proprio l'uso della massima si rivela una volta di più efficace ad evitare un possibile fraintendimento che si annida all'interno stesso della teoria della probabilità o, per dir meglio, in una sua caratteristica interpretazione. Tale interpretazione è quella che il Venn ha definito « la veduta *concettualistica* della probabilità » e che Peirce assume nella forma espositiva datane dal De Morgan sia nella *Formal Logic* che nel *Calculus of Inference, Necessary and Probable*. La probabilità, dice il Venn, può essere trattata in due modi: o come materia *di fatto*, o come *grado di credenza*. La prima è la « veduta materialistica dell'argomento » e consiste nello stabilire « la proporzione di volte in cui un accadimento di una specie è accompagnato da un'altra specie »; la seconda è la « veduta concettualistica dell'argomento » e consiste nello stabilire « il grado di credenza che deve essere annesso ad una proposizione » (2.673, p. 61). La grande differenza tra le due analisi, commenta Peirce,

è che quella concettualistica riferisce la probabilità ad un evento, mentre quella materialistica la considera come il rapporto tra le frequenze degli eventi di una certa *specie* e gli eventi di un *genere* superiore di questa *specie, dandole così due termini invece di uno* (2.674).

Senza seguire Peirce nella sua sottile argomentazione, basterà per i nostri scopi sottolineare come la pretesa della veduta concettualistica sia quella di stabilire, per così dire, a priori, il grado di probabilità, e corrispettivamente l'intensità di credenza relativa ad un evento sconosciuto. Ora, ciò contravviene alla massima pragmatica in quanto « la probabilità, per avere un qualche valore, deve esprimere un fatto » (2.677); si ricordi l'esempio esaminato in precedenza: il fatto di avere scelto la carta nera smentisce la probabilità teorica di prendere quella rossa sulla quale l'uomo dell'esempio si era basato. Ma l'evento resta sconosciuto e la probabilità teorica che esso, se fosse conosciuto, si comporterebbe secondo la probabilità calcolata, non potrà mai essere inferita « sulla base di una sola prova », come dovrebbe. Per di più l'argomento concettualista contraddice anche la natura del calcolo della probabilità in quanto quest'ultimo deve nascere dal rapporto di due numeri, e non di uno solo; vale a dire, dal rapporto tra il primo numero « che dipende dalla probabilità inferita » con il secondo che dipende « dalla somma di conoscenza su cui tale probabilità è basata » (per esempio, cioè, dal numero di volte che ho estratto una palla dal recipiente dell'esempio usato in precedenza); sappiamo già che quando la nostra conoscenza è assai ristretta, questo secondo numero è di gran lunga più importante di quello della probabilità stessa (se ho tratto solo due volte una palla dal recipiente, ed erano entrambe nere, l'inferenza che tutte le palle del recipiente sono nere è resa pressoché insignificante, nel suo grado di probabilità, dal fatto appunto che tale inferenza è basata su due sole prove). Quando

poi noi non abbiamo conoscenza affatto, il secondo numero « sopraffà completamente l'altro, sicché non c'è senso a dire che la possibilità dell'evento totalmente sconosciuto è pari », come vorrebbe la veduta concettualistica. Essa sostiene, cioè, che di fronte ad un evento sconosciuto, il mio grado di credenza dovrebbe trovarsi assolutamente in equilibrio (o in perfetta indecisione, come diceva il De Morgan) rispetto ad opposte alternative; ma noi sappiamo, come ricorda Peirce, che « ciò che non esprime assolutamente nessun fatto non ha assolutamente significato »; e allora, in questo caso dobbiamo dire, non che la possibilità dell'evento sconosciuto è pari, ma che è « interamente indefinita ».

Per ulteriore chiarimento, ecco uno degli esempi di cui si serve Peirce: chiediamoci quale potrebbe essere il colore dei capelli degli abitanti di Saturno. Prendiamo allora l'intera serie di tutti i possibili colori, con le loro sfumature impercettibili, riprodotta su un foglio di carta, e delimitiamone una parte o area all'interno della serie, mediante una linea chiusa. Quest'area delimiterà dunque un certo numero di colori con le loro sfumature. Chiediamoci ora qual è la possibilità favorevole che il colore dei capelli degli abitanti di Saturno cada entro quest'area. Secondo i concettualisti, la risposta non può essere indeterminata, « perché noi dobbiamo essere in qualche stato di credenza » (e infatti essi non ammettono probabilità indeterminate). Poiché non abbiamo né dati, né certezze, né prove, la risposta alla domanda dove stare tra lo *zero* e l'*unità*, e poiché il giudizio non ha motivi né per favorire né per contrastare l'ipotesi, la risposta può essere solo 1/2. Ma ciò che è vero di quest'area, è vero di ogni altra area che noi potremmo delimitare all'interno della serie dei colori; cioè, per esempio, di una seconda area; e sarebbe pure vero di una terza area che abbracciasse le prime due. Ma essendo la probabilità delle aree più piccole 1/2, quella dell'area più grande che le comprende dovrebbe essere almeno 1, il che è assurdo (2.679).

Al di là dei particolari tecnici, la ragione delle critiche di Peirce all'argomento concettualista richiama la critica a John Stuart Mill. La pretesa più ambiziosa del ragionamento concettualistico è quella di inferire un ordine possibile dell'universo (sebbene tale ordine sia per noi totalmente « sconosciuto ») dal grado di probabilità di un evento; ma ciò equivale — dice Peirce — all'assurdo tentativo di ridurre la « ragione sintetica » a quella « analitica ». Sull'ordine dell'universo, come sul colore

dei capelli degli abitanti di Saturno, noi non possiamo sapere nulla di determinato né possiamo nutrire alcuna concreta credenza.

> La relativa probabilità di questa o quell'altra sistemazione della natura è qualcosa di cui avremmo il diritto di parlare se gli universi fossero numerosi come le more, se potessimo metterne una quantità in un sacco e rimescolarli, tirarne fuori dei campioni, ed esaminarli per vedere quale proporzione di essi abbia una sistemazione e quale un'altra. Ma anche in questo caso, un universo più alto ci conterrebbe, rispetto alla cui sistemazione la concezione di probabilità non sarebbe in alcun modo applicabile (2.684, p. 70).

Il risultato di queste critiche non è naturalmente « agnostico »; non è che noi « non sappiamo » quale sia l'ordine dell'universo perché esso, come avrebbe detto Chauncey Wright, ci è sconosciuto o, addirittura, perché esso è per noi « inconoscibile »; il risultato è quello stesso della polemica contro Mill: problemi posti in questi termini circa il supposto ordine dell'universo sono privi di senso e mettono capo a inevitabili contraddizioni.

E innanzi tutto mettono capo all'assurdo, già indicato, di confondere la ragione analitica con quella sintetica (Peirce si riferisce qui, in linea generale, alla distinzione kantiana tra giudizi analitici e giudizi sintetici). La pretesa concettualistica di trattare la probabilità per via deduttiva, ovvero — più esattamente — di ricavare una conclusione analitica da una premessa sintetica, è una pretesa che equivale a quella, a noi già nota, di ridurre l'universo sotto la categoria della necessità. « Data una conclusione sintetica — dice Peirce — [il concettualista] chiede di conoscere fra tutti gli stati possibili delle cose quanti concorderanno, fino a un punto assegnabile, con questa conclusione » (2.685, p. 71). Ora, si chiede Peirce, perché dovremmo essere interessati a tutti gli stati possibili delle cose, ovvero a tutti i mondi possibili, e non semplicemente a quello in cui ci troviamo? Non è la probabilità astratta della conclusione che ci interessa, ma la probabilità del suo accordo col fatto. La questione è tuttavia più profonda.

Il metodo concettualistico di trattare la probabilità equivale semplicemente, dice Peirce, al trattamento deduttivo di essa. Ciò contravviene alla opinione kantiana, che Peirce fa sua, circa la irriducibilità dei giudizi analitici a quelli sintetici e viceversa. Ma Kant, per di più, pose poi quella sua famosa questione, circa la possibilità di giudizi sintetici *a priori*, in virtù della quale,

dice Peirce, « la filosofia corrente al suo tempo fu abbattuta e distrutta e cominciò una nuova epoca nella storia della filosofia » (2.690, p. 74). Senonché Kant avrebbe dovuto chiedersi *prima*, « com'è possibile un qualsiasi giudizio sintetico? » [103]. Questo è infatti un problema a tutta prima piuttosto enigmatico: « Come può un uomo osservare un fatto e formulare subito un giudizio concernente un altro fatto differente non implicito nel primo? ». Questo modo di procedere non sembra avere alcuna probabilità definita poiché, come abbiamo visto, da una premessa sintetica (l'osservazione di un fatto) non possiamo ricavare alcuna conclusione analitica (la previsione) circa l'ordine delle cose future o ignote. Che senso ha dire allora che è proprio in tal modo che noi possiamo aumentare le nostre conoscenze? Si tratta di un paradosso che qualcuno ha definito un miracolo (Peirce si riferisce alla *Logique* dell'abate Gratry), spiegando ogni induzione vera come il risultato di un'ispirazione dall'alto. Commenta Peirce:

> Io rispetto questa spiegazione assai più di molti pedanteschi tentativi di risolvere la questione per via di un gioco di destrezza con le probabilità o con le forme del sillogismo o che so io. La rispetto perché essa dimostra un apprezzamento della profondità del problema, perché assegna ad esso una causa adeguata e perché è intimamente connessa — come la vera spiegazione dev'essere — con una filosofia generale dell'universo. Nello stesso tempo non accetto questa spiegazione, perché una spiegazione deve dire *come* una cosa è fatta, e asserire il perpetuo miracolo sembra l'abbandono di ogni speranza in questo senso, senza giustificazione sufficiente (ivi).

Ora, la risposta di Kant alla *sua* questione, può gettar luce anche sulla nostra. Tale risposta potrebbe così enunciarsi: tutto ciò che è universalmente vero della mia esperienza è implicito nella condizione dell'esperienza (2.691), il che, detto in altri termini, significa che non è tanto il contenuto in quanto tale delle mie inferenze a poter rivestire un certo grado di probabilità, quanto invece il modo di ottenere tale contenuto, *ovvero il modo della ricerca*. E qui balza agli occhi la differenza con l'atteggiamento concettualista. Assumiamo per un istante questo atteggiamento e caviamo una palla dal solito recipiente; la palla è nera; ora chiediamoci (come il concettualista farebbe) quale

[103] Analoga obiezione aveva sollevato SALOMONE MAIMON nelle sue critiche al criticismo kantiano: cfr. *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlin 1794, pp. 414 sgg. Cfr. anche la nota 52.

grado di probabilità o di credenza sussista che anche tutte le altre palle del recipiente siano oppure no tutte nere; il concettualista asserisce che la risposta è 1/2, ovvero che c'è una pari possibilità, dal momento che ignoriamo del tutto la natura del contenuto del recipiente. Noi però abbiamo già visto che una « pari possibilità » è solo una possibilità priva di valore e che un simile modo di ragionare può condurci a conclusioni assurde. Naturalmente il concettualista, che si pone dal punto di vista del grado di credenza che può accompagnare un giudizio, dirà che la pari possibilità potrà essere modificata in seguito sulla base delle prove future e cioè delle palle tratte successivamente, sino ad avvicinarci sempre più alla soluzione vera (e nell'esempio qui utilizzato egli può procedere con indubbio successo, mentre non lo poteva nel caso del colore dei capelli degli abitanti di Saturno o in altri casi analoghi); ma ciò che è veramente in questione è proprio il punto di vista che il concettualista assume. Egli classifica i fatti sulla base dei loro caratteri (il che rivela il suo modo « deduttivo » di trattare la probabilità): l'essere nero della prima palla lo spinge a dire che c'è una pari possibilità che anche le successive palle siano « nere », e così via. Ma il colore, o il carattere colore, di ciascuna palla, è del tutto indipendente da quello di un'altra e la pretesa di ricavare da un fatto sintetico (« questa palla è *nera* ») un giudizio unicamente analitico (« tutte le palle del recipiente sono nere », cui potremmo far seguire: « questa palla è stata tratta dal recipiente, ed è per questo che è nera ») è pretesa puramente illusoria. Il nostro punto di vista, dice Peirce, è un altro e cioè che « l'inferenza sintetica è basata su una classificazione di fatti, non secondo i loro caratteri, ma secondo la maniera di ottenerli » (2.692, p. 75). Noi non conosciamo perciò il grado di attendibilità per cui, dato il carattere di un fatto, si possa dire qualcosa di definito circa il carattere di fatti non ancora conosciuti, ma conosciamo invece *il grado di attendibilità del nostro procedere*. È solo perché le *condizioni* generali dell'esperienza restano fisse (nell'esempio, noi, il recipiente e il trarre successivamente le palle) che noi potremo alla lunga stabilire il *carattere* dell'esperienza stessa. Noi sappiamo insomma soltanto questo: che i processi di ricerca mediante i quali siano venuti edificando le nostre conoscenze devono aver condotto per lo più a conclusioni vere, e devono poterlo fare ancora. Ciò, naturalmente, non in base ad una pretesa « uniformità » della natura (John Stuart Mill) o alla pre-

ventiva riduzione analitica dell'universo alle sue relazioni logicamente possibili (concettualisti), ma in base al principio aureo di tutto il pragmatismo secondo il quale « la realtà è *solamente* l'oggetto dell'opinione finale alla quale un'investigazione sufficiente condurrebbe » (2.693, p. 76, corsivo mio).

Che la credenza tenda a fissarsi sotto l'influsso della ricerca è uno dei fatti che stanno alla base della logica; il che peraltro, come abbiamo più volte sottolineato, è vero anche per la realtà: anch'essa acquista i suoi caratteri « importanti », le sue uniformità e il suo ordine, « sotto l'influsso della ricerca ». L'« ordine », come frutto della ricerca, frutto che interessa in modo correlativo sia la logica che la realtà, è dunque un ordine « possibile » — e perciò sintetico —, non mai un ordine preventivamente stabilito come necessario o *analitico*.

20. *Le inferenze analitiche e sintetiche e il loro rapporto con le attività fisiologiche della mente.*

L'ultimo saggio della serie che qui esaminiamo (*Deduzione, induzione e ipotesi*) riprende il tema, studiato da Peirce sin dai suoi anni giovanili, della classificazione degli argomenti. Tale classificazione può assumere come modello il sillogismo in *Barbara* e a tale forma ricondurre tanto l'induzione che l'ipotesi. Ipotesi e induzione, poi, possono venire ulteriormente ridotti alle forme indirette del sillogismo (*Barocco*, modo tipico della seconda figura, per l'ipotesi; *Bocardo*, modo tipico della terza figura, per l'induzione). Ci limiteremo qui a un cenno esplicativo del primo punto sopra indicato.

Barbara, dice Peirce, è il tipo particolare del ragionamento deduttivo; o, in altre parole, non è altro che l'applicazione di una *regola*. Tale regola è posta dalla così detta premessa maggiore; la premessa minore, invece, afferma un *caso* sotto quella regola; la conclusione applica la regola al caso ed ottiene così il *risultato*. La deduzione si presenta perciò come l'applicazione di regole generali a casi particolari. Eccone un esempio:

Regola — Tutti i fagioli che provengono da questo sacco sono bianchi.

Caso — Questi fagioli provengono da questo sacco.

Risultato — Questi fagioli sono bianchi.

Ora supponiamo invece di aver tratto una manciata di fagioli

da un sacco di cui non conosciamo la regola del contenuto, e di averli trovati tutti bianchi. Se ora inferiamo che tutti i fagioli di quel sacco sono bianchi, questa non è altro che un'induzione. Oppure supponiamo di sapere che i fagioli di un sacco sono tutti bianchi, e di vedere che alcuni fagioli bianchi stanno su un tavolo vicino a quel sacco; se inferiamo che i fagioli del tavolo, che sono bianchi, devono essere stati tratti da quel sacco, che contiene tutti fagioli bianchi, questa è un'ipotesi. Ora, è facile mostrare come l'induzione possa essere ricondotta alla forma deduttiva del sillogismo invertendo l'ordine delle proposizioni: anziché partire dalla *regola*, si raggiunge la *regola* nella conclusione, inferendola dal *caso* e dal *risultato*. Seguendo l'esempio:

Caso — Questi fagioli provengono da questo sacco.

Risultato — Questi fagioli sono bianchi.

Regola — Tutti i fagioli che provengono da questo sacco sono bianchi.

E così l'ipotesi è l'inferenza di un *caso* da una *regola* e da un *risultato*:

Regola — Tutti i fagioli che provengono da questo sacco sono bianchi.

Risultato — Questi fagioli sono bianchi.

Caso — Questi fagioli provengono da questo sacco.

Da tutti questi esempi si ricava allora che l'inferenza può essere così classificata:

- Inferenza
  - Deduttiva o analitica
  - Sintetica
    - induzione
    - ipotesi

È induzione quando generalizziamo a partire da un certo numero di casi di cui qualche cosa è vero, e inferiamo che la stessa cosa è vera di un'intera classe. Oppure, quando troviamo che una certa cosa è vera di una certa proporzione di casi e inferiamo che essa è vera della stessa proporzione dell'intera classe. È ipotesi quando troviamo una qualche circostanza insolita, la quale sarebbe spiegata dalla supposizione che essa fosse il caso di una certa regola generale, e perciò adottiamo quella supposizione. Oppure, quando troviamo che in certi rispetti due oggetti hanno una forte rassomiglianza, e inferiamo che essi si somigliano anche in altri rispetti (2.624, p. 98).

Ora, sono indubbiamente importanti le osservazioni che si possono trarre da queste trasformazioni degli argomenti sintetici (induzione e ipotesi) nella forma analitica (deduzione), poiché si vede quali siano gli scopi ai quali mira tanto l'induzione (trovare una regola generale) quanto l'ipotesi (inferire dai fatti osservati un fatto precedente non osservato); ma bisogna tener ben fermo che tali trasformazioni non sono che espedienti formali: né l'induzione né l'ipotesi potranno mai propriamente ridursi ad una deduzione analitica perché il principio guida, o principio logico, dell'argomentazione è diverso e non omogeneo. L'« è » della copula nell'argomento deduttivo è preso alla lettera — dice Peirce — ma non è così nell'argomento induttivo dove non si tratta di una semplice applicazione della regola generale al caso particolare, ma di una probabilità che viene asserita; e nell'argomento ipotetico sarà ovviamente un'ipotesi ad esser formulata. Così, nei casi sintetici, la copula « è » assume un significato irriducibile a quello della copula nei casi analitici. Analogo risultato si raggiunge circa la riduzione dell'ipotesi a *Baroco* e dell'induzione a *Bocardo*:

Vi è un'immensa differenza fra il rapporto di *Baroco* e *Bocardo* con *Barbara* e quello dell'induzione e dell'ipotesi con la deduzione. *Baroco* e *Bocardo* sono basati sul fatto che se la verità di una conclusione segue necessariamente dalla verità di una premessa, allora la falsità della premessa segue dalla falsità della conclusione. Ciò è sempre vero. Ma le cose stanno diversamente quando l'inferenza è solamente probabile. Se la verità di una certa premessa rende probabile la verità di una conclusione, non ne segue affatto che la falsità della conclusione renda probabile la falsità della premessa (2.630, p. 101).

Un'altra conseguenza importante dell'analisi sin qui condotta è costituita dalla evidente differenza tra induzione e ipotesi; due forme di inferenza — dice Peirce — che i logici tendono a confondere. Ora, è vero che tali due forme di inferenza possono sovente intrecciarsi e sorreggersi vicendevolmente, ma il loro principio logico è differente e irriducibile:

Per mezzo dell'induzione concludiamo che fatti, simili a fatti osservati, sono veri in casi non esaminati. Per mezzo dell'ipotesi concludiamo che esiste un fatto alquanto diverso da qualunque cosa osservata, dal quale, secondo leggi conosciute, una cosa osservata

risulterebbe necessariamente. Nel primo caso si tratta di ragionare dai particolari alla legge generale; nel secondo, dall'effetto alla causa. Il primo classifica, il secondo spiega (2.642, p. 104).

Ora, l'induzione è certamente un modo di procedere assai più solido dell'ipotesi; ma essa consegue anche risultati assai meno interessanti; l'ipotesi è debole, ma è un colpo di genio o, se si preferisce, di audacia, del quale la ricerca sintetica della scienza non può fare a meno. Anche perché non è affatto vero che le ipotesi siano « espedienti provvisori, destinati ad essere sostituiti da induzioni, nel progresso della scienza », come alcuni credono: spesso il ragionamento ipotetico « inferisce un fatto non suscettibile di osservazione diretta ». Ciò è vero per ogni scienza: per la teoria cinetica dei gas in fisica come per il passaggio del Rubicone da parte di Cesare in storia.

Ma la differenza tra l'induzione e l'ipotesi si fonda altresì su una distinzione più originaria che concerne il nostro modo di apprendere i fatti, ovvero la formazione degli « abiti » e dei « segni » del pensiero.

L'induzione inferisce una regola. Ora, la credenza in una regola è un'abitudine. Che un'abitudine sia una regola attiva in noi, è evidente. Che ogni credenza abbia la natura di un'abitudine, in quanto è di carattere generale, è stato mostrato nei precedenti saggi di questa serie. L'induzione perciò è la formula logica la quale esprime il processo fisiologico della formazione di un'abitudine (2.643; p. 109).

L'ipotesi, invece, sostituisce a un « groviglio di predicati », un concetto singolo, ovvero quella sensazione (« che appartiene all'atto del pensiero ») che collega tutti quei predicati a un soggetto. Si pensi, ad esempio, ai suoni dei singoli strumenti che compongono un'orchestra sinfonica: l'emozione che ne deriva all'ascoltatore è una sensazione complessiva — di intensità più grande — che sostituisce le singole impressioni, è il predicato sensibile del soggetto « orchestra sinfonica » che viene pensato nella conclusione dell'inferenza ipotetica.

Possiamo dire perciò che l'ipotesi produce l'elemento *sensibile* del pensiero e l'induzione l'elemento *abituale*.

Quanto poi alla deduzione, la quale « non aggiunge niente alle premesse ma si limita a scegliere uno dei vari fatti rappresentati nelle premesse », portando l'attenzione su di esso, possiamo

considerarla corrispondente alla « scarica nervosa in fisiologia »: essa « può essere considerata come la formula logica del prestare attenzione, che è l'elemento *volitivo* del pensiero » (2.643, p. 110).

21. *La faneroscopia.*

Schneider ha definito la fenomenologia peirceiana come « il sostituto della deduzione trascendentale delle categorie » [104]. In effetti, se ci richiamiamo alla prima formulazione delle categorie quale appare in *On a New List of Categories*, formulazione ancora basata sul presupposto della riduzione del molteplice dell'intuizione all'unità del concetto, e poi ci richiamiamo alla radicale rivoluzione in virtù della quale Peirce abolisce sia il concetto di intuizione che quello di una realtà che starebbe fuori del « pensiero in generale », appare chiaro che in seguito le categorie dovevano esser tratte da un nuovo principio che non poteva più coincidere con il metodo kantiano basato sulla tavola dei giudizi. È noto che già lo Hegel aveva dichiarato che Kant, nella ricerca delle categorie, se l'era cavata « a buon mercato », in quanto aveva ricavato la sua tavola dei giudizi — che sono fondamento di quelle — « empiricamente », e secondo le indicazioni tradizionali della logica comune; e aveva dato merito al Fichte di aver posto per primo il problema di una *deduzione* intrinsecamente necessaria e autenticamente logica delle categorie, una deduzione che assumeva come punto di partenza il pensiero stesso [105]. Ora, Peirce ebbe chiara coscienza di star perseguendo una traccia hegeliana nella sua ricerca delle categorie: le mie affermazioni, egli ebbe a scrivere, « hanno un sapore hegeliano »; e continuava osservando che, come Hegel, egli seguiva un « ordine evolutivo » che consentiva di ricavare la categoria successiva da quella precedente. In tale ordine, dice Peirce, « talvolta sono d'accordo col grande idealista e talvolta mi distacco da lui »; e la ragione di tale distacco — a suo giudizio — è soprattutto da ricercare nel fatto per cui l'età di Hegel e la cultura tedesca del tempo non avevano nozione di una « teoria esatta

[104] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 565.

[105] Cfr. HEGEL, *Preliminari della scienza della logica* dell'*Enciclopedia*, § 42 (trad. it., Laterza, Bari 1951, p. 47).

della logica », ovvero della logica matematica [106]. Ed è anche da osservare, almeno di sfuggita, che varie volte, in altri suoi scritti editi ed inediti, Peirce ha tenuto a sottolineare il suo accordo di principio con la filosofia hegeliana o quanto meno con gli intenti di quella filosofia, pur restando nette e anche radicali le differenze nei modi, nei particolari e nei risultati della ricerca [107].

In effetti, la fenomenologia di Peirce non deve essere confrontata con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, come mostra di credere erroneamente lo Schneider [108], ma caso mai con la *Logica*: suo oggetto non è la « scienza dell'esperienza della coscienza », ma la scienza delle strutture logico-ideali dell'« esperienza universale »; in altre parole: non è la storia del cammino che la coscienza compie per sollevarsi al vero sapere, ma è, come dice Peirce, la « storia dell'universo » [109]. Peraltro, la fenomenologia di Peirce è una « scienza teoretica di osservazione », ed anzi la scienza preliminare e introduttiva a tutta la filosofia, intesa la filosofia come la scienza dell'« osservazione cenoscopica », cioè a dire dell'osservazione « ordinaria, che non richiede strumenti o tecniche speciali » (1.238 e sgg.). Tale ricerca appare tanto più necessaria e opportuna quanto più gli uomini mostrano una « saturazione » nei confronti dei fenomeni della vita ordinaria sì che non prestano ad essi « la minima attenzione ». Sotto questo profilo, allora, la fenomenologia di Peirce manifesta rilevanti punti di contatto con gli intenti della posteriore fenome-

[106] Naturalmente Peirce non può ancora conoscere l'esistenza della *Wissenschaftslehre* (Sulzbach 1837) di Bernhard Bolzano, opera che verrà scoperta e rivalutata più tardi assieme ai *Paradoxien des Unendlichen* (1851, Berlin 1889). Bolzano, peraltro, non ebbe, sui suoi contemporanei, un'apprezzabile influenza.

[107] Cfr. 5.77-81-436 e 6.31-63-218-226-305-313-349-593-604-619.

[108] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 569.

[109] Se la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sia poi propriamente tale storia è altro problema. Si veda al riguardo il saggio di LEO LUGARINI, *L'idea hegeliana del sapere assoluto* (in « Il Pensiero », vol. VII, n. 1-2, gennaio-agosto 1962, pp. 107-72), che, sulla base di una reinterpretazione della famosa *Einleitung*, apre nuove prospettive su quello che sarebbe il tema, il fine e il metodo della trattazione dell'opera di Hegel. Tale prospettiva mostra, secondo il Lugarini, l'incidenza « contemporanea » di Hegel (cfr. pp. 171-2). Si veda anche il recente saggio del LUGARINI, *Hegel a Berna: il metodo di comprensione del mondo umano*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970. Per i rapporti tra fenomenologia e storia in Hegel rinvio anche al mio articolo *L'orizzonte della coscienza nella « Fenomenologia dello spirito » di Hegel*, in « Il Pensiero », numero cit. (interamente dedicato a Hegel), pp. 173-215 (spec. pp. 179-81).

nologia husserliana, come da tempo è stato indicato da diversi studiosi [110]. L'osservazione cui Peirce si riferisce non è tuttavia una « descrizione » del dato o dell'*Erlebnis*; essa è piuttosto un'analisi astrattiva delle condizioni generali dell'esperienza, analisi resa possibile dall'atteggiamento di « prescissione » (*prescission*) o di « astrazione » già descritto e utilizzato, come sappiamo, nel saggio giovanile sulle categorie [111]. Per tale atteggiamento, il fenomeno (o il *faneron*) viene accolto senza riferimento all'esistenza delle cose « reali »: interessano le strutture (o, più kantianamente, condizioni) universali del suo apparire, non *ciò* di cui sarebbe apparizione; tale questione ulteriore viene « prescissa » e non appartiene alla fenomenologia. Ma noi sappiamo già che la sostanza e la manifestazione della sostanza fanno, per Peirce, tutt'uno; e sappiamo anche che ciò conduce a considerare la realtà sotto il profilo della teoria dei segni o semiotica. Ciò chiarisce in che senso la faneroscopia svolga il suo compito di scienza preliminare e introduttiva alla filosofia in generale.

La faneroscopia — scrive Peirce — è la descrizione del *faneron*; e per *faneron* io intendo la totalità collettiva di ciò che in qualche modo o in qualche senso è presente alla mente, senza riguardo alcuno se ciò corrisponda a una cosa reale o no. Se voi chiedete in *quale* presente e a *quale* mente, rispondo che lascio tali questioni senza risposta, non avendo mai avuto motivo di dubitare che quelle strutture del faneron che ho trovato nella mia mente siano presenti in tutti i tempi e per tutte le menti. Fin dove io ho sviluppato questa scienza della faneroscopia, essa si è occupata degli elementi formali del faneron (1.284) [112].

[110] Cfr. ad esempio, N. Bosco, *op. cit.*, p. 101.

[111] Cfr. qui, p. 131. La Bosco (vedi nota precedente) assimila senz'altro la « prescissione » (*prescission*) di Peirce e la « messa in parentesi » di Husserl; le analogie sono indubbie. Tuttavia direi che la « riduzione » del Peirce possa soprattutto avvicinarsi alla riduzione eidetica di Husserl, ma non alla cosiddetta riduzione « trascendentale » (sempre naturalmente nel senso di Husserl).

[112] La questione che Peirce lascia qui « senza risposta » e ciò stesso di cui dichiara di non aver mai dubitato (il problema del solipsismo e dell'intersoggettività connesso al problema della struttura universale o *eidos*), sono manifestamente i problemi che conducono Husserl alla « svolta trascendentale » della sua fenomenologia. Il che ribadisce quanto si è osservato nella nota precedente, e cioè che Peirce, pur percorrendo tanta parte della problematica fenomenologica husserliana, manifesta una scarsa sensibilità per quello che Husserl chiama il problema di una « fondazione trascendentale ». Questa è peraltro una tendenza abbastanza generale della fenomenologia americana contemporanea.

In verità Peirce distinse anche tra un'analisi puramente formale dei fenomeni e una loro analisi materiale, sicché l'approccio alla sua faneroscopia risulta duplice (né Peirce pare essersi mai curato di risolvere in via definitiva tale oscillazione): da un lato io posso cogliere le strutture del faneron alla luce di pure considerazioni formali, ovvero col semplice ausilio della logica delle relazioni; da un altro lato io posso osservare l'esperienza pura (o meglio « purificata » dal riferimento al concetto di « realtà ») presente in generale alla mente e ricavarne, per *prescissione*, le strutture o condizioni universali intese come « elementi materiali » del fenomeno. Nel primo caso abbiamo a che fare con elementi non scomponibili (*indecomposable elements*): puri elementi logici e pure relazioni senza riferimento ad elementi esistenti (*existing elements*) (1.294); e scopriamo così che

> dobbiamo aspettarci nel faneron tre categorie di elementi non scomponibili: quelli che sono una semplice totalità positiva, quelli che comportano dipendenza ma non combinazione; quelli che comportano combinazione (1.299).

Peirce chiama tali categorie *monadi*, *diadi* e *poliadi* e riduce poi le poliadi a triadi composte. In sintesi (e in forma molto semplificata ma anche chiara) Schneider spiega così:

> Le monadi sono individuali, le diadi sono relazioni polari, le triadi sono comprensioni. Per esempio, se posso tentare un esempio matematico non usato dal Peirce, dati tre punti, A, B, C, ogni punto è una monade, i punti finali delle linee AB, BC e AC, considerati a coppie, sono diadi, e l'area del triangolo ABC è una triade [113].

Alla monade, alla diade e alla poliade o triade, corrispondono le categorie vere e proprie che, oltre alla pura relazione logica, contengono anche un riferimento alla qualità « materiale » del fenomeno. Tali categorie sono quelle della *qualità*, del *fatto* e della *legge*; ma Peirce, dal 1902 in avanti, preferisce indicarle prevalentemente con termini astratti e di sua invenzione, allo scopo di evitare possibili fraintendimenti: *Primalità* (*Firstness*), *Secondalità* (*Secondness*), *Terzialità* (*Thirdness*) [114]. Spiega ancora sinteticamente lo Schneider:

[113] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 568.

[114] Si usa anche tradurre « Primità », « Secondità », « Terzità » che forse, benché decisamente brutti, sono termini meno filosoficamente compromessi di quelli da me usati.

I sentimenti (*feelings*), per esempio, nella loro singolarità qualitativa sono individui, non avvenimenti o fatti, e, come tali, sono atemporali, ripetibili, « pure possibilità non necessariamente realizzate », non hanno una generalità logica, non sono nemmeno piaceri o pene; sono « particolarità » senza alcuna esemplificazione. « La pura possibilità sussiste senza realizzazione di sorta » (1.304). Ma i fatti, gli avvenimenti, le esistenze sono per loro natura diadici, polari, implicano lotta, tensione, volontà. Le idee o i significati sono triadi, e implicano la rappresentazione, la generalità, l'abitudine. Così, possiamo distinguere da un punto di vista metafisico tre modi di essere fondamentali: la possibilità, l'esistenza, la generalità (ivi).

Non è possibile qui un'analisi approfondita della fenomenologia di Peirce. Ci limiteremo a qualche considerazione sulle tre categorie e al loro rapporto con la teoria pragmatica [115]. Per quanto concerne la prima categoria bisogna tener presente la definizione di Peirce secondo la quale « Primo è il concetto di essere o esistere indipendentemente da ogni altra cosa ». In tale categoria è compendiata la varietà infinita, il qualitativo in quanto tale, la *particular suchness*. La difficoltà consiste nel tener lontani dai *qualia* i concetti classificatori dell'intelletto; in effetti il linguaggio può solo tradirci nel tentativo di fissare i *qualia* nella loro *primalità*, perché il linguaggio, come già diceva Hegel, ha a che fare con l'universale ed esprime solo l'universale. Così un esempio di *primalità* non è il colore « rosso », perché questa è già una definizione, una discriminazione di un posto in una serie, un riconoscimento; e tutto ciò esige l'intelletto, il giudizio, l'inferenza. Primo è il semplice *feeling*, preso in se stesso, senza interpretazione e senza confronto con altro (1.303). Scrive Peirce:

Quando qualcosa è presente alla mente, qual è il primo e più semplice carattere che viene sentito [...]? Certo, la sua *presenza* [...]. Il *presente*, poiché è tale in quanto ignora qualsiasi altra cosa, è *positivamente* quale esso è. Immaginatevi, per esempio, uno stato di coscienza di cui non esista termine di paragone, o di relazione, né una molteplicità accertabile (dal momento che le parti sono diverse dal tutto), nessun mutamento, né la possibilità di immaginare un mutamento di ciò che è compreso positivamente in quello stato, nessuna possibilità di riflessione. Nient'altro che una semplice caratteristica positiva. Un simile stato di coscienza potrebbe essere rappresentato da un odore, per esempio dal profumo di un'essenza; o da uno stato immutabile di assoluto dolore; o dall'ascolto di un suono continuo dolce e penetrante. In breve, ogni stato semplice e positivo del sentimento potrebbe corrispondere a quello che abbiamo descritto definendolo come l'essere di ciò che è quello che è indipendentemente da qualsiasi altra cosa. Tale stato del sentimento è l'esatto corrispondente psichico, nell'ambito della prima categoria, dell'immediato quale è nella sua immediatezza, del presente nella sua diretta e positiva presenza. Questi stati del sentimento presentano miriadi di aspetti, ben oltre ciò che ammettono gli psicologi. Ma tale varietà si trova in loro solo per il fatto che essi vengono confrontati e schedati in tabelle di classificazione. Presi nella loro presenza, tuttavia, sono tutti semplici e univoci (5.44).

[115] Vari studiosi, fra i quali il Gallie, hanno negato che tale rapporto sussista o quanto meno che sussista in modo chiaro. Di opposto parere, col quale io concordo, N. Bosco, *op. cit.*, p. 112.

La prima categoria, dice anche Peirce, prende il mondo così come esso era per Adamo il giorno in cui aprì gli occhi su di esso; ovvero prende il mondo nella sua freschezza, vitalità, spontaneità:

La varietà infinita del mondo non è stata creata per legge [...]. Quando si ammira la multiformità della natura, si affonda lo sguardo nel volto di una vivente spontaneità (1.357 e 6.353).

La varietà infinita che caratterizza la *primalità* è tuttavia qualcosa di unicamente potenziale (pura possibilità di esistenza — si pensi al concetto di « oggetto eterno » di Whitehead): il suo entrare nell'esistenza comporta infatti la perdita dell'indipendenza da qualsiasi altra cosa. È appunto tale aspetto che cade nella seconda categoria: « Secondo è il concetto di esistere in rapporto, in relazione reattiva con qualche altra cosa » (1.432). Abbiamo, in altre parole, il « fatto », la « forza » che è tale solo in quanto incontra resistenza (1.429), qualche cosa che si oppone e che non si elimina col puro pensiero, un oggetto nel senso dello « star di contro », « un numero due davanti a me che sono il soggetto o il numero uno », una « materia » come occasione per esercitare la mia volontà (1.358) [116]:

Esistenza vuol dire presenza in un universo di esperienze [...] e tale presenza comporta che ogni cosa esistente sia in rapporto di relazione dinamica con tutte le altre cose dell'universo. L'esistenza ha dunque carattere diadico (1.329).

[116] Le analisi di Peirce ricordano qui quelle di Husserl (specie di *Ideen II*) e costituiscono il fondamento di una teoria della « materia » in senso precategoriale e prescientifico.

Venire all'esistenza significa guadagnare una collocazione nel tempo e nello spazio [117], lottando contro le altre cose: il fatto esiste in virtù delle opposizioni che comporta, non come semplice qualità essenziale (1.423). « L'esistenza — scrive Peirce — è una questione di forza cieca. " L'issopo che cresce sul muro esiste in quella crepa perché l'intero universo non poté impedirlo " » (1.329).

La terza categoria è quella della mediazione, o è il modo del rapporto tra la *primalità* e la *secondalità*: « Terzo è il concetto di mediazione, nel quale il primo e il secondo entrano in rapporto tra loro ». La *terzialità* non si riferisce a qualcosa di positivamente possibile o di fattualmente esistente; essa non descrive, ma interpreta: « la terza categoria è infatti la sola che non solo sia data *al* pensiero, ma *nel* pensiero » [118]. Essa circoscrive insomma l'area dei significati (*meanings*) o dei segni, ciò per cui l'azione bruta e casuale diviene « condotta », abitudine, legge (1.337). Così la *terzialità* ha il carattere del « continuo », è un aumento successivo di significatività e di intelligibilità, è la « fiaccola della verità » che viene trasmessa da un interpretante ad un altro interpretante (1.338). Alla terza categoria, come è chiaro, Peirce affida tutto il peso della sua concezione pragmatica della verità e del significato: è tale categoria che spiega il « miracolo » dei giudizi sintetici, ovvero delle « previsioni » ipotetiche che trovano conferma nell'esperienza. Il mondo è un segno intelligibile per il pensiero perché il mondo stesso è innanzi tutto processo, crescita, sviluppo, percezione e abitudine: le « leggi » di cui parlano le scienze della natura, non sono altro che la traduzione concettuale della presenza della *terzialità* nell'universo, cioè dell'incremento dell'abitudine, ovvero del consolidarsi e del trasmettersi di significati per i quali i ciechi fatti tendono a divenire trasparenti, a cristallizzarsi nel pensiero dell'interpretante, dell'uomo come « essenza vitrea » dell'universo (*glassy essence*) [119]. La mediazione operata dalla *terzialità* sta in questo: che l'interpretante può dirigersi verso la qualità solo tramite i fatti; le qualità non esistono senza i fatti ed io avrò a che fare con i fatti se desidero perseguire un'idea di qualità.

[117] Si ricordi il passaggio dall'Idea alla Natura in Hegel.
[118] Cfr. N. Bosco, *op. cit.*, p. 107.
[119] « Vitreo », nel linguaggio shakespeariano, significa « simile ad uno specchio »; Peirce voleva mostrare, con questa espressione, che l'intera natura dell'uomo è simbolica.

La *terzialità* è la condotta, o la regola, o la legge, che mi consente, il più delle volte, di dirigermi attraverso i fatti verso la qualità desiderata; e il desiderio che cerca di congiungere i fatti con la qualità è un « terzo », o un « medio » (1.342).

È importante sottolineare che le categorie valgono, non ognuna per se stessa, ma nella loro reciproca interdipendenza (1.353). Pur descrivendo aspetti diversi e irriducibili del faneron, esse si rendono intelligibili solo se vengono prese insieme: non esistono pure qualità di immediata presenza che non comportino un rapporto con l'*altro* o col *diverso*; ma tale rapporto costituisce il « fatto », come sappiamo, ovvero l'essere la qualità il segno di qualcosa per qualcos'altro. Senonché non esiste neppure qualcosa come il fatto bruto puro e semplice, la dualità assolutamente accidentale: nel fatto si pone il germe del « significato », e cioè l'abitudine alla ripetizione e alla condotta; il fatto esprime l'idea in cammino, ovvero quel principio di conformità che genera la legge e il pensiero. La *primalità* e la *secondalità* sono i poli, colti per astrazione, della concreta *terzialità*, del concreto processo che è la vita dell'universale, dell'intelligibile, dell'idea. Ma la *terzialità* a sua volta, essendo concreta solo nei fatti e nel molteplice originario delle qualità infinite, di per sé sola è unicamente « possibile », inferenza « probabile » della verità, messaggio rivolto al futuro della comunità razionale, al di là delle accidentali idiosincrasie del presente.

22. *L'evoluzionismo di Peirce. Cosmologia e pragmatismo.*

Nella solitudine di Milford, tra il 1890 e il '94, Peirce si sforzò di raccogliere in una sintesi più ampia la sua personale prospettiva pragmatica e di darle carattere di sistematicità e compiutezza. È così che nascono le sue riflessioni cosmologiche, ma il « sistema filosofico » compiuto e definitivo, tante volte tentato e tante volte abbozzato nel corso della vita, resta affidato a una serie di articoli e di manoscritti frammentari e parziali. Il materiale di idee del quale Peirce ormai disponeva era senz'altro rilevante, anzi poderoso per quantità e qualità; altri hanno costruito un proprio fortunato « sistema » con molto meno. Mi sembra che qualsiasi studioso di Peirce, purché fornito di una buona vena letteraria, potrebbe, senza troppa fatica, costruire il « sistema » di Peirce e trarne un libro del tipo di *Process and*

Reality di Whitehead o dell'*Evolution Créatrice* di Bergson; per farlo, tuttavia, dovrebbe procedere ad una « semplificazione »: dovrebbe cioè eliminare quelle parti o quegli aspetti che non si saldano compiutamente con l'insieme; e dovrebbe altresì trovare il coraggio di considerare conclusiva o definitiva questa o quella risposta di Peirce a questo o a quel problema particolare. Peirce, evidentemente, non trovò tale coraggio. Non volle, come era solito dire, « chiudere la via alla ricerca ». Credo che ciò debba ascriversi piuttosto a suo merito che non a sua colpa, anche se le circostanze esterne (la mancanza di un editore, la mancanza di contatti diretti con i centri ufficiali della cultura) ebbero certo un peso nel favorire la sua generosa negligenza.

Tra il '91 e il '93, comunque, Peirce pubblicò sul « Monist » una serie di cinque articoli: *L'architettura delle teorie* (gennaio 1891), *Esame della dottrina della necessità* (aprile 1892), *La legge dello spirito* (luglio 1892), *L'essenza vitrea dell'uomo* (ottobre 1892), *Amore evolutivo* (gennaio 1893) [120]. Ad essi è sostanzialmente affidata la sua dottrina cosmologica. Tale dottrina deriva dall'allargamento della prospettiva pragmatica e del metodo dell'abduzione all'universo. Quegli studiosi di Peirce che hanno giudicato questo « allargamento » di prospettiva in contrasto con la massima pragmatica, non hanno evidentemente compreso il significato profondo del pragmatismo di Peirce, perché tale sviluppo di prospettiva è inevitabile, quali che siano i risultati o, se si preferisce, le contraddizioni (e non c'è dubbio che ve ne siano) cui esso può condurre.

Lo stesso Peirce aveva scritto, nel '78, che una vera spiegazione dell'inferenza sintetica deve essere connessa con una « filosofia generale dell'universo » (2.690). Nel maggio dell'81 un incontro del Metaphysical Club fondato da Peirce alla Johns Hopkins University verte sul seguente argomento: « La teoria dell'induzione fondata sulla veduta materialistica della probabilità e la teoria dell'adattamento della mente all'universo ». Nel '91 Peirce scrive (*L'architettura delle teorie*, 6.12):

> Ritenere che le leggi universali della natura possano essere apprese dalla mente, ma che non ci sia una ragione per la loro forma così speciale, e che quindi esse conservino un carattere irrazionale e inesplicabile, è una posizione difficilmente sostenibile. Proprio le costanti sono quei fatti che necessitano di spiegazione. Che lanciando in aria una moneta si ottenga talvolta ' testa ' e talvolta ' croce ', non è un fatto che richieda particolari spiegazioni; ma se tutte le volte uscisse ' testa ', ecco che subito desidereremmo sapere in che modo si verifica un simile risultato. La legge è, *par excellence*, la cosa che più richiede una ragione.

Non c'è speranza infatti che le nostre inferenze abbiano probabilità di successo a meno che il processo della ricerca non si colleghi in qualche modo con il processo delle cose o addirittura, e per dir meglio, non si identifichi con esso. Ma le nostre inferenze *hanno successo*. Innanzi tutto hanno successo le nostre inferenze inconsce, quelle che forniscono la qualità materiale del pensiero (la sensazione, l'attenzione, l'astrazione, la memoria, ovvero gli abiti « fisiologici » della mente); e poi hanno successo le nostre inferenze consce: gli atti di volizione, le previsioni. Si tratta di un successo parziale, non pre-garantito e meno che mai assoluto, ma in ogni caso rilevante. Le nostre informazioni crescono e la nostra condotta « pubblica » se ne avvantaggia. Di fronte a questo fatto, o si proclama l'enigma e il miracolo, o si cerca una spiegazione. Ma il « miracolo » (come del resto l'« ordine della natura » secondo la presupposizione di John Stuart Mill) non è soltanto una rinunzia (magari in chiave agnostica, alla Chauncey Wright) a fornire una spiegazione: in tale rinunzia si nasconde il germe di una spiegazione sbagliata. Dire che la capacità di istituire inferenze valide è qualcosa di intrinsecamente inconcepibile, per cui l'unica spiegazione possibile è in un *extra ordinem* (il miracolo, l'ordine di una natura *in sé*, precedente l'indagine), equivale a porre quella frattura tra il pensiero e le cose, quel dualismo metafisico che Peirce ha lungamente combattuto e validamente smascherato. A questa frattura Peirce ha opposto sin dagli anni della riflessione giovanile, come sappiamo, il suo concetto matematico-speculativo del « continuo »: continuità dalla « materia » alla « coscienza », dalla « natura » allo « spirito » [121], ovvero « *sinechismo* ».

[120] Questi saggi sono tradotti in italiano nella seconda parte di *Caso, Amore e Logica*, cit., pp. 113-214. In una nota al quarto saggio (*L'essenza vitrea dell'uomo*) Peirce sottolinea l'accordo della sua posizione con quella del Montgomery. Cfr. qui, pp. 54 e 112.

[121] Scrive la Bosco: « Egli fa appello così alla componente sinechistica del suo idealismo. Sinechismo è infatti il nome di cui si serve per indicare la sua persuasione che il principio di continuità domini la struttura cosmica in tutte le sue parti. La supposta continuità di materia e coscienza doveva avere, nelle intenzioni di Peirce, un duplice effetto: da una parte avrebbe

La ricerca della continuità, la teoria del sinechismo, è d'altronde in linea (e non in contrasto, come ad alcuni è parso) con la teoria dell'abduzione e cioè con l'impianto metodico del pragmatismo: l'abduzione o ipotesi rimanda a fatti non osservati o anche non osservabili; ciò non esclude la conferma induttiva (1.300), ma anzi la rende possibile perché l'induzione — come sappiamo — *deve predeterminare il carattere rilevante* da sottomettere all'indagine statistica, se vuole avere un senso o anche semplicemente essere possibile. Ora, il fatto rilevante è l'incremento della ragione; l'ipotesi che se ne ricava è « la crescita cosmica della concreta ragionevolezza », come dice Peirce.

E qui si torna al nodo della polemica con Chauncey Wright e col darwinismo. Il disaccordo nasce su un ampio terreno di accordo, e l'accordo consiste nel rifiuto del meccanicismo newtoniano, ovvero nel rifiuto di un mondo già originariamente perfetto e compiuto, già dotato di tutte le sue infinite qualità, varietà e differenze, retto dalla legge della « localizzazione semplice » dei suoi « pezzi di materia nello spazio vuoto », come poi dirà Whitehead. Wright opponeva a ciò ragioni di evidenza e ragioni di metodologia scientifica; Peirce vi aggiungeva ragioni anche religiose. Le ragioni di evidenza sono l'incremento della varietà, dell'adattamento, dell'intelligenza animale: le ragioni testimoniate dal darwinismo per cui l'universo non è un meccanismo, ma un processo, non è retto da una « ragione geometrica » o analitica, ma da una « ragione storica » o dialettica. In polemica con Laplace, Wright sosteneva che uno spirito che conosca « di momento in momento » la natura, incontrerà nei fenomeni novità genuine: non esiste una somma possibile di conoscenze che ci permetta di anticipare con ferrea sicurezza il futuro. L'universo, diceva Wright, è costituito da un « clima cosmico » di infiniti accidenti; Morris Cohen ha ragione di indicare in questa idea del « clima cosmico » il primo spunto della teoria del « *tichismo* » (del caso e della accidentalità che governa in parte l'universo) sviluppata poi da Peirce nella sua cosmologia [122]. Le ragioni di metodo sono in polemica diretta con Spencer: le proposizioni

dovuto consentire di pensare anche le leggi naturali secondo le categorie della spontaneità, dell'indeterminatezza, delle variazioni individuali; dall'altra avrebbe dovuto portare la psicologia su quel terreno comportamentistico, ch'egli riteneva necessario al conseguimento di risultati " pubblici ", e quindi autenticamente scientifici » (*op. cit.*, pp. 159-60).

[122] Cfr. M. R. Cohen, *Introduzione* a *Caso, Amore e Logica*, trad. it., cit., p. xiii.

generali della scienza non sono formule « espositive » o « riassuntive », ma concrete prescrizioni per attingere nuove verità, strumenti di scoperta. E questo è l'ulteriore spunto che, come osserva ancora Cohen, doveva condurre Peirce alla formulazione della massima pragmatica. D'altra parte, Peirce coglie lucidamente la connessione tra meccanicismo newtoniano e materialismo: nell'universo newtoniano il sentimento religioso non trova posto né fondamento; si tratta di una problematica assai diffusa nel clima dell'evoluzionismo americano e se ne è già trattato [123].

Sin qui l'accordo tra Wright e Peirce. Ma, all'interno di esso, si genera un disaccordo già varie volte ricordato. Il disaccordo concerne il modo di intendere il « fatto » e la « forma ». Una considerazione dinamica, processuale, evoluzionistica dell'universo non può accogliere il punto di vista nominalistico secondo cui il fatto è eminentemente concreto e reale nella sua singolarità, mentre la forma sarebbe una pura astrazione mentale, un vuoto universale logico: ogni processo è un movimento, ogni movimento è uno scopo in atto, ogni scopo è la tensione verso — e attraverso — la forma. Reale non può esser definito dunque l'individuo considerato nella sua semplice collocazione spaziale; si può ben dire, scrive Peirce, che

> una cosa è dovunque essa agisce; mentre la nozione secondo cui una particella sarebbe presente in assoluto in una parte dello spazio e assente in assoluto in tutto il resto, è priva di qualsiasi fondamento [...] si può supporre che una porzione di materia che agisca su un'altra si trovi, in una certa misura, nello stesso luogo (1.38 e 1.170).

Una cosa è dovunque essa agisce perché una cosa è forma, nodo di relazioni (e solo le relazioni, dice Peirce, sono oggettive), perché essa è l'universale del segno e del significato, è persistenza del riconoscimento da parte degli interpretanti successivi. Non è solo la « verità » che è in cammino nella cosa; con essa è in cammino anche la « realtà »; e le due cose anzi sono una. Si va dall'individuale che è l'accidentale, il non-essere, l'idiosincrasia dell'errore, all'universale che è la legge, l'essere, la conformità del « pensiero in generale ». Il « rosso » non compare una sola volta, come un lampo di accidentalità senza ritorno, come un sogno evanescente che scompare nella notte dell'oblio: il « rosso » *ritorna*, si impone al riconoscimento, si solidifica nella

[123] Cfr. qui, capitolo I, pp. 36-7.

sua persistenza; il mondo si fa « rosso » e che il mondo è « rosso » divien vero: dapprima è un'ipotesi azzardata, poi è una verità « pubblica ».

Se tutte le cose sono continue, l'universo deve sottostare a un continuo progresso dalla non-esistenza all'esistenza. Non ci sono difficoltà nel concepire l'esistenza come una questione di gradi. La realtà delle cose consiste nel loro persistente imporsi al nostro riconoscimento. Se una cosa non ha questa persistenza, essa è un puro sogno. La realtà è quindi persistenza e regolarità. Nel caos originario, dove non c'era regolarità, non c'era neppure esistenza. Tutto era un sogno confuso. Questo è ciò che noi possiamo supporre che vi fosse nel passato infinitamente lontano. Ma, via via che le cose diventano più regolari e persistenti, esse diventano meno illusorie e più reali (1.362).

Come Hegel, anche Peirce potrebbe dire dunque che reale è il « risultato », o come Whitehead potrebbe affermare che reale non è il soggetto, ma il « supergetto ». C'è uno « scopo in cammino », o non c'è cammino:

L'evoluzione non è altro che il conseguimento di un fine definito [...]. Nessuna classe è più ampia di quelle definite da uno scopo. Uno scopo è un desiderio operante. Ora, un desiderio è sempre generale, cioè, è sempre una *specie* di cose o di fatti a venir desiderata [...]. Così, i desideri creano delle classi, e delle classi estremamente ampie. Ma, nel tentativo di conseguirli, i desideri si fanno sempre più specifici (1.205-6).

Questo significa, come qualcuno ha detto, resuscitare le « cause finali » di Aristotele, e anzi l'intera filosofia aristotelica. Peirce ne era consapevole: « Niente è più ostile dell'idea dell'evoluzione a quell'individualismo sul quale Occam ha costruito il proprio edificio filosofico »; l'evoluzionismo « deve riprendere l'idea di una ragione che vivifica il mondo (non importa se mediante l'evoluzione naturale o in altro modo) », idea che deriva dalle interpretazioni dell'aristotelismo formulate « dall'Aquinate e da Scoto » [124]. Ma più che ad Aristotele, Peirce amava rifarsi a Schelling. In una lettera a James egli scriveva:

Le mie idee sono state influenzate probabilmente dallo Schelling, da tutti gli aspetti della sua filosofia, ma specialmente dalla *Philosophie der Natur*. Ritengo che lo Schelling sia un gigante [...]. Se tu volessi definire la mia filosofia schellinghismo modificato alla luce della fisica moderna, non me la prenderei a male [125].

[124] Manoscritto inedito del 1901, cit. in WIENER, *op. cit.*, p. 91.

E in 6.415, in polemica contro « tutte le filosofie che negano la realtà dell'assoluto », dichiarava « che l'unica teoria intelligente dell'universo è quella dell'idealismo oggettivo, per cui la materia è spirito esausto ». Ciò equivale a dire, aggiunge, « che io sono un seguace dello Schelling, di una qualche specie » [126]. In un'altra lettera a James il rapporto tra fatto e forma si precisa in modo esemplare:

Ho compreso più profondamente di quanto non avessi capito finora che non è l'azione pura e semplice, come esercizio bruto della forza, il fine supremo, ma la generalizzazione, cioè un'azione che tende alla regolarizzazione e alla realizzazione del pensiero, che senza l'azione rimane impensato [...]. Molte circostanze mi hanno indotto a considerare il fatto individuale come e più che mai l'unico significato del concetto, ma a vedere anche e nel contempo, con maggior chiarezza, che non è la pura forza arbitraria del fatto ciò che importa, ma la vita che esso dà all'idea [127].

Come si vede, abduzione, teoria pragmatica del significato e teoria categoriale si saldano in un continuo e reciproco rinvio all'interno della cosmologia peirceiana. Un abito è l'incarnazione biologica di un'idea generale [128]; il che significa che il classico problema circa la natura delle idee viene risolto, in chiave pragmatica, col dire *ciò che esse fanno* piuttosto che ciò che esse sono [129]; e ciò che esse fanno dipende dall'evoluzione dell'universo, dall'influenza dell'ambiente sulla mente e dalla reazione

[125] Cfr. PERRY, *op. cit.*, II, pp. 415-6.

[126] In un brano autobiografico Peirce ha scritto: « Io nacqui e fui allevato nei pressi di Concord — cioè a Cambridge — nel tempo in cui Emerson, Hedge e i loro amici stavano diffondendo le idee che avevano derivato da Schelling, e lo Schelling da Plotino, da Boehm e Dio sa da quali altre menti colpite dal mostruoso misticismo dell'Oriente. Ma l'atmosfera di Cambridge agì per molti come antidoto contro il trascendentalismo di Concord; e io mi accorgo di aver assorbito un po' di quel virus. Ciò nonostante, è probabile che qualche bacillo coltivato, una forma benigna di quella malattia, si sia infiltrata nella mia anima, inavvertitamente, e che ora, dopo lunga incubazione, venga alla superficie, modificata dalle concezioni matematiche e dalla pratica dell'indagine fisica » (6.415).

[127] Cfr. PERRY, *op. cit.*, II, p. 222.

[128] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 538.

[129] Cfr. BLAU, *op. cit.*, p. 283.

della mente agli stimoli, come già affermava il lamarckiano Benjamin Rush ricordato nel secondo paragrafo del primo capitolo. Le idee sono così « abiti di risposta », abiti che acquistano valore simbolico e cioè universalità, significato, consapevolezza, come dimostrerà Mead. La « possibilità » diviene « legge » passando attraverso i « fatti ». E la legge è un « abito » della natura, è un'« abitudine »: « Ciò che chiamiamo materia — dice Peirce — non è qualcosa di morto in tutto e per tutto, ma è la semplice sostanza mentale irrigidita dagli abiti ». Qui Peirce appare assai vicino al Ravaisson, al concetto di materia come prodotto dell'« abitudine » in cui si degrada l'attività spontanea dello spirito, concetto dell'abitudine che Ravaisson trasmise al suo discepolo Boutroux, e da quest'ultimo a Bergson che ne fornì l'analisi più ampia e più nota; ma Peirce pensa piuttosto allo « spirito pietrificato » di Schelling, alla materia cioè come « spirito in letargo », o come « archeologia dello spirito »; e pensa anche a Henry James Sr., padre di William, e al suo straordinario libro *Substance and Shadow* (Boston, 1863) [130]. Un riflesso del misticismo romantico di Henry James Sr. è certamente nel concetto peirceiano di Dio, concetto che richiama peraltro l'analoga visione di Whitehead [131] (Dio come « natura antecedente » e come « natura conseguente »):

Il punto di origine dell'universo, Iddio Creatore, è il Primo Assoluto; il termine dell'universo, Iddio nella sua piena rivelazione, è il Secondo Assoluto (1.175).

Ma è la dottrina categoriale di Peirce che incide nel modo più palese sulla sua cosmologia. Qui le sue tre categorie sembrano come disciogliersi in tre momenti « epocali » distinti, sebbene, come si è detto, esse debbano sempre venir assunte insieme, mancando, ciascuna per sé, di concretezza [132]:

[130] Peirce ammise l'influenza del naturalismo idealistico e mistico di James, Sr. sul suo pensiero (cfr. qui, pp. 49-50): cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 93 e PEIRCE, 5.402, 6.287, 6.507.

[131] Le numerose analogie tra la filosofia di Peirce e quella di Whitehead si trovano messe ripetutamente a fuoco nel vol. di J. K. FEIBLEMAN, *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*, New York 1946, nuova ed., London 1960.

[132] Questo è un rilievo critico indubbiamente valido che quasi tutti gli studiosi hanno mosso alla cosmologia di Peirce; è vero che egli assume i due punti estremi del processo cosmico (identificati con la primalità e

Possiamo supporre che all'inizio — in un tempo infinitamente lontano — ci fosse un caos dalla sensibilità impersonale che, essendo privo di qualsiasi connessione e regolarità, non può che ritenersi anche privo di esistenza. Questa sensibilità, manifestandosi in modo del tutto arbitrario in varie guise, originò nondimeno anche il germe di una tendenza alla generalizzazione; cosicché, mentre le altre manifestazioni avevano carattere di evanescenza e di caducità, a questa tendenza ineriva invece una capacità di sviluppo. Così nacque la tendenza all'abitudine; e da questa con tutti gli altri principi dell'evoluzione, si sono sviluppate tutte le costanti universali. Sopravvisse nondimeno in ogni tempo un elemento di puro caso, ed esso sopravviverà finché il mondo non si concluda in un sistema assolutamente perfetto, razionale e simmetrico, nel quale la mente si cristallizzi, in un futuro infinitamente lontano (6.33).

E ancora, in un frammento del 1890:

Partirò da questa congettura. Le costanti che si rilevano nel modo di agire delle cose derivano dalla acquisizione di abitudini. Ora come ora il corso degli eventi è regolato, con una certa approssimazione, dalla legge. In passato tale approssimazione era meno perfetta; in futuro sarà ancor più perfetta di oggi. La tendenza a conformarsi alle leggi ha sempre seguito, così come seguirà sempre, una linea di sviluppo. Intravvediamo, nel passato infinitamente lontano, un momento in cui non c'era alcuna legge, ma solo la pura indeterminatezza; presagiamo, nel futuro infinitamente lontano, un momento in cui non ci sarà più alcuna indeterminatezza, non esisterà più il caso, ma il regno totale della legge. Ma, a qualsiasi epoca, per quanto lontana, noi si possa risalire, già sussisteva una certa tendenza all'uniformità; e per qualsiasi epoca noi si possa prevedere nel futuro, sempre sussisterà qualche leggera aberrazione dalla legge. Tutte le cose, poi, tendono ad acquisire abitudini. Per gli atomi come per i loro elementi, per le molecole e per i gruppi di molecole, in breve, per ogni oggetto reale concepibile, sussiste sempre una maggiore probabilità che la loro azione si conformi ad un'azione precedente piuttosto che altrimenti. Questa tendenza è già in se stessa una costante, ed è in un continuo sviluppo. Guardando al passato, c'erano periodi nei quasi essa era via via sempre meno netta. Ma la sua natura è portata essenzialmente allo sviluppo. Si tratta di una tendenza alla generalizzazione; essa fa sì che nel futuro le azioni si conformino a schemi generalizzati di azioni accadute nel passato; è la tendenza in se stessa che è capace di simili generalizzazioni; e che è, in tal

con la terzialità) come mere situazioni ideali o punti limite di un continuo matematico, ma ciò non toglie del tutto la difficoltà, come ritiene N. Bosco, *op. cit.*, p. 164.

modo, auto-generatrice. Ci basta perciò soltanto ipotizzare la presenza, nel passato, anche di una minima traccia di essa: quel germe deve esser cresciuto necessariamente al rango di un principio potente e sovrano, fino al suo superamento in virtù della trasformazione delle abitudini in leggi assolute, regolatrici, sotto ogni rispetto, dell'azione delle cose nel futuro indefinito (1.409).

Dai brani citati emergono due delle tre componenti della cosmologia di Peirce: il *tichismo* (ovvero prevalenza del caso, presenza del caso) e il *sinechismo* (o prevalenza del « continuo », presenza della « legge »). La terza componente è l'*agapismo*, la teoria dell'amore cosmico o « amore evolutivo », che è poi lo slancio del desiderio, l'*eros* platonico che si dirige alla forma, e che nel contempo si solleva alla conoscenza, alla « visione »: in un tempo infinitamente lontano l'« essenza vitrea » dell'uomo e l'essenza dell'universo si compenetreranno, si cristallizzeranno, si rispecchieranno reciprocamente nell'ordine trasparente della legge, nella simmetria della piena rivelazione della ragione. Eros ed entropia sembrano qui curiosamente intrecciarsi.

Ora, è chiaro che l'evoluzionismo peirceiano poteva accogliere i principi del darwinismo, ma non poteva contentarsene e nemmeno condividerli in tutto e per tutto. A parte l'assimilazione del metodo darwiniano al metodo statistico o calcolo delle probabilità, utilizzato anche da Maxwell nella meccanica e da Quetelet in sociologia (assimilazione che peraltro ha incontrato la critica del Lovejoy) [133], e indipendentemente dal suo apprezzamento per quella minuzia scientifica che è certo uno dei meriti più indiscutibili del lavoro di Darwin (1.33), Peirce ha sempre sostenuto che la teoria darwiniana appariva insufficiente a spiegare l'evoluzione nel suo complesso, e in particolare quella organica e spirituale. Accanto a Darwin, Peirce poneva Lamarck (nelle cui teorie vedeva inviluppata una « perla di verità » — 6.299 — e il cui concetto di ereditarietà meglio si adattava al concetto peirceiano di abitudine) e anche la teoria delle catastrofi di Cuvier-Agassiz. Quest'ultima, anzi, riscuoteva senz'altro le sue maggiori simpatie. Ancora nel 1910 egli giudicava l'*Essay on Classification* (1857) di Agassiz un esempio quasi perfetto di come una classificazione debba esser condotta, e in una nota alla propria classificazione delle scienze del 1902 (1.203) avvertiva di aver adottato il criterio di Agassiz del quale — aggiungeva — era stato allievo negli anni dell'università. La cosa si spiega se si tien presente che Agassiz ordinava le « classi naturali » secondo criteri oggettivi di relazione e in accordo con il concetto di causa finale aristotelicamente intesa. E Peirce difendeva il suo vecchio maestro dagli attacchi dei darwiniani con l'osservare che l'*Essay* era purtroppo apparso in un momento infelice, quando tutte le menti imbevute di darwinismo (questa « filosofia dell'avidità », egli aggiungeva riferendosi alle applicazioni sociali — a noi note — della teoria della selezione naturale e della sopravvivenza del più adatto) erano impreparate a comprenderne il valore.

Nondimeno egli tentava di ricondurre il darwinismo e il lamarckismo entro il proprio schema categoriale quando osservava che le « variazioni fortuite » di Darwin sono un'esemplificazione della sua categoria della primalità, cioè della varietà, della spontaneità e della contingenza; mentre la « lotta per l'esistenza » esemplificava la secondalità, e cioè la resistenza, la forza e l'esistenza bruta; e la selezione naturale, come la lamarckiana ereditarietà dei caratteri di adattamento all'ambiente, esemplificano la terzialità, cioè la legge, lo scopo, l'abito, la generalità [134]. Ma soprattutto egli applicava questi criteri all'evoluzione psichica: i pensieri e le ipotesi — egli diceva — sono soggetti allo stesso sviluppo organico delle specie viventi (2.86).

E questo è il fulcro del suo pragmatismo: lo « stretto legame fra la teoria del significato e l'analisi evoluzionistica della natura degli abiti » o comportamenti [135].

[133] Cfr. WIENER, *op. cit.*, *Appendice E*: A. O. LOVEJOY, *A Note on Peirce's Evolutionism*, pp. 227-30, e cfr. anche del LOVEJOY, *The Thirteen Pragmatisms*, in « Journal of Philosophy », V, 1908, pp. 1-12, 29-39, ristampato in *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, nuova ed., Baltimore 1963, pp. 3-4, 130. C'è da aggiungere che Peirce notava come sia Darwin che Maxwell e Quetelet ricadessero, nondimeno, nel pregiudizio del meccanicismo newtoniano.

[134] Cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 85.

[135] Cfr. BLAU, *op. cit.*, p. 290. Un'analisi dettagliata dei rapporti tra Peirce e l'evoluzionismo nel vol. cit. del WIENER, cap. IV, pp. 70-96.

1. *La vita e l'opera di James.*

La vita di James e dei membri della sua straordinaria famiglia è ampiamente nota e a noi basterà qui un rapido cenno [1]. William James nacque a New York l'11 gennaio 1842, primogenito di quel Henry James *Senior*, filosofo e studioso dello Swedenborg, del quale ci siamo già brevemente occupati. Henry James, Sr., educò i suoi cinque figli in modo assai libero, per non dire eccentrico; la famiglia di James aveva una passione particolare per i viaggi: « Viaggiare — ha scritto il Perry — era un fatto fondamentale nella storia della famiglia James. Vi si ricorreva di solito a fini educativi per i giovani e a fini curativi per i vecchi, qualunque fosse la loro malattia sia del corpo che della mente » [2]. Meta di questi viaggi era l'Europa dove William James frequentò ogni tipo di scuole da Londra a Ginevra, da Parigi a Boulogne, a Rhode Island, a Bonn. Ne ricavò una cultura estremamente duttile, brillante, eclettica e rapporti profondi col mondo culturale europeo, rapporti che coltivò sino alla fine dei suoi giorni.

Dopo aver accarezzato per breve tempo l'idea di dedicarsi alla pittura, James si iscrisse nel 1861, e cioè a 19 anni, alla Lawrence Scientific School di Harvard come studente di chimica. Ma già nel '63 abbandonava gli studi di chimica per dedicarsi alle scienze naturali, all'anatomia e alla fisiologia, specie per l'influenza di Louis Agassiz. Si imponeva la scelta di una professione e James (che avrebbe preferito dedicarsi alle scienze naturali, ma

[1] Oltre al libro del Perry, più volte citato, si veda il volume di F. O. MATTHIESSEN, *The James Family. A Group Biography together with Selections from the Writings of Henry James, Senior, William, Henry, and Alice James*, nuova ed., New York 1961. Si veda in particolare: *The Children's Education* (pp. 69-100); *W. J.* (pp. 209-42); tutto il IV libro (pp. 349-422); *On Politics and Society* (pp. 617-72).

[2] PERRY, *op. cit.*, I, p. 177.

ne era trattenuto dalle prospettive di scarsi guadagni) finì, dopo molte esitazioni, per intraprendere lo studio della medicina, pensando ad una specializzazione in psichiatria. Doveva ben presto pentirsi di questa scelta e del resto, nell'autunno del '64, Agassiz organizzò una spedizione di naturalisti al Rio delle Amazzoni alla quale il giovane James prese parte con altri condiscepoli nel '65. Nell'insieme il viaggio, malgrado le sue esperienze interessanti, fu una delusione: James ne ricavò la convinzione di non essere adatto al duro e paziente lavoro del naturalista. Riprese lo studio della medicina nel '66 e prestò servizio per qualche tempo al Massachusetts General Hospital, ma anche per questo tipo di lavoro provava scarsa inclinazione. Insorsero allora i primi misteriosi disturbi psicosomatici, accompagnati da uno stato di depressione che andò via via aggravandosi [3]. James partì allora per l'Europa dove si trattenne due anni cercando di rimettersi in salute e studiando nel contempo la fisiologia del sistema nervoso sia a Parigi che in Germania. Questi studi furono decisivi per la sua attività futura (Lotze e Wundt in particolare lasciarono un'impronta profonda nella sua formazione intellettuale), ma la salute non migliorò; nell'inverno del '67-68 anzi, James giunse, come poi ebbe a confessare, assai vicino al suicidio.

Alla fine del 1868 tornò in America e portò a termine i suoi studi di medicina laureandosi nel '69; ma né lui né i familiari si illudevano ormai che egli potesse dedicarsi alla professione medica. Passarono altri tre anni di alterne crisi depressive e allucinative [4]. A quanto pare James era rimasto particolarmente impressionato dal carattere « materialistico » dei suoi studi di medicina che, in clima positivistico, erano generalmente orientati in senso deterministico. La teoria dell'automatismo, in particolare, riconduceva ogni fenomeno psichico ad una base fisica, sicché James, dopo il fallimento delle numerose e svariate cure alle quali si era sottoposto, si era convinto che i suoi disturbi nervosi non avrebbero trovato soluzione. Fu la lettura delle opere del Renouvier, come egli racconta, ad aprirgli una nuova prospettiva e a

[3] Altri membri della famiglia James, come Henry Jr., il romanziere, ed Alice, manifestarono a varie riprese la tendenza a fenomeni isterici; cfr. M. KNIGHT, *William James*, Harmondsworth 1950, trad. it., Editrice Universitaria, Firenze 1963, pp. 18-20.

[4] James ha dato una descrizione assai lucida di tali crisi nel libro del 1902 *The Varieties of Religious Experience*, New York-London 1902, p. 160.

ridargli coraggio [5]. Cominciò allora, con grande forza d'animo, a curarsi da solo, trattando con successo la sua depressione come un fatto puramente psicologico.

Nel 1872 Charles W. Eliot, che era stato professore di chimica di James nel '61 e che aveva assunto poi la carica di preside ad Harvard, offrì a William un incarico di fisiologia. James accettò e nell'insegnamento accademico trovò la soluzione giusta dei suoi problemi professionali e psicologici. Erano quelli gli anni del Metaphysical Club di Peirce e di Chauncey Wright coi quali James strinse una profonda amicizia. James si rivelò subito un ottimo insegnante, dotato di eccezionale talento sia scientifico che didattico. L'incarico divenne ben presto cattedra, con l'aggiunta di un corso di anatomia. Nel 1876 la cattedra gli viene trasformata, secondo i suoi desideri, in psicologia fisiologica. È un episodio importante del quale dovremo riparlare. Nello stesso anno James sposò Miss Alice Gibbens; dal matrimonio nacquero quattro figli; la durevole felicità di questa unione esercitò una delle più benefiche influenze sulla vita privata e pubblica di James che dimenticò ben presto le malinconie della sua giovinezza per divenire uno scrittore, un conferenziere e un uomo di cultura quanto mai estroverso e brillante.

I suoi interessi, preso l'avvio dalla fisiologia e dalle scienze naturali e indirizzatisi poi alla psicologia, vengono assumendo un indirizzo sempre più decisamente filosofico. Già nel '79 James comincia ad insegnare filosofia ad Harvard dove consegue la cattedra in questa disciplina nell'85. Fu per sua iniziativa che già nell'82 il giovane Josiah Royce poté iniziare ad Harvard la sua brillante carriera, dapprima come suo assistente, poi come professore indipendente. È nota la grande amicizia che legò questi due uomini che, quanto a convinzioni filosofiche, erano agli antipodi se non addirittura avversari.

Nel 1890 escono *The Principles of Psychology*, l'opera magistrale che James aveva impiegato dodici anni a scrivere; dal 1897-98 in avanti James dà vita al pragmatismo come movimento filosofico. *The Will to Believe* (1897), *Pragmatism* (1907), *The*

[5] Al Renouvier, James ha dedicato il suo ultimo libro *Some Problems of Philosophy*, New York-London 1911; si legge nella dedica: « [...] se non fosse stato per la decisiva influenza esercitata su di me negli anni Settanta dalla sua magistrale difesa del pluralismo, non sarei mai riuscito a liberarmi dalla superstizione monistica nella quale ero caduto. In breve, questo volume non sarebbe mai stato scritto ».

Meaning of Truth (1909) divengono tra i suoi libri più discussi in questi anni a cavaliere tra il secolo scorso e il nostro. La fama di James assume proporzioni internazionali; egli tiene cicli di conferenze e lezioni negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Francia, in Italia; infaticabile, cerca di creare un unico fronte pragmatista con Dewey, Schiller, Papini e altri. Sono anni di grandi battaglie intellettuali e di lusinghieri riconoscimenti, favoriti anche dall'abilità letteraria di James e dalle sue doti di brillante e appassionato conferenziere. James, in ogni caso, è al centro dell'attenzione internazionale; amico di Bergson, avversario di Bradley, di Green, di Moore, di Russell, i suoi interventi polemici, nutriti di notevole *humor*, ma anche generosi e costruttivi, divengono oggetto di continui dibattiti sulle riviste specializzate di tutti i paesi. Soprattutto per suo merito, il pragmatismo si impone tra le grandi correnti filosofiche del primo Novecento. *A Pluralistic Universe* (1909) e *Some Problems of Philosophy* (1911, postumo e incompiuto) sono i due ultimi libri filosofici di James, preceduti nel 1902 dal già citato *The Varieties of Religious Experience*, che è il suo secondo capolavoro nel campo degli studi psicologici.

Già sofferente di cuore dal 1899, continuò a insegnare ad Harvard, seppure con un orario molto ridotto, sino al 1907. Si spense nel 1910 a « Chocorua », la sua casa nel New Hampshire, di ritorno da un ennesimo viaggio in Europa. Aveva 68 anni.

2. *Spencerismo e darwinismo nel giovane James.*

C'è un'analogia interessante tra i primi orientamenti filosofici di James e quelli di Bergson, il che può aiutare a comprendere anche le analogie, reciprocamente consapevoli, della loro posizione matura; tale analogia è il comune riferimento allo Spencer del quale entrambi furono, per un certo tempo, studiosi ed estimatori. Esiste dunque nel giovane James una prima fase positivistico-spenceriana che ci è testimoniata con grande cura dal Perry. Nei primi due corsi di psicologia ad Harvard, nel 1876-77 e nel '77-78, James si era servito dei *Principles of Psychology* (London 1870-72) di Spencer come libro di testo. In tali corsi, come vedremo anche in seguito, James si proponeva di sollevare la psicologia al rango di scienza naturale e a Spencer andava riconosciuto il merito di aver aperto per primo il cammino alla psicologia scientifica in virtù delle sue analisi circa i rapporti tra la mente e

l'ambiente naturale circostante. La vecchia psicologia che considerava l'anima come una sostanza separata, con proprietà a sé stanti e autosufficienti, psicologia già più volte sottoposta a critica da un punto di vista filosofico generale, trovava nello Spencer una puntuale smentita in chiave scientifica; per lo Spencer l'anima diviene un centro di relazioni concrete, il punto d'incontro tra relazioni interne (*inner relations*) e relazioni esterne (*outer relations*), un « fatto naturale » che può venir sottomesso ad indagine obiettiva come qualsiasi altro fenomeno di osservazione scientifica.

L'entusiasmo di James per il positivismo spenceriano è però di breve durata. Esso appare già nettamente scosso all'inizio degli anni '70 e i corsi del '76-78 che pure utilizzano, come si è detto, i *Principles of Psychology* di Spencer, sono decisamente critici nei confronti del filosofo inglese, come ha dimostrato il Perry analizzando gli appunti di quelle lezioni. È chiaro che James, mentre mostrava ai suoi allievi, sulla scorta di Spencer, quale fosse il terreno di una psicologia trattata in modo scientifico, nel contempo indicava anche i limiti di quell'impostazione e ne suggeriva, come vedremo, il superamento.

Di tale superamento James era largamente debitore a Chauncey Wright che ebbe su di lui un'influenza anche maggiore che non su Peirce. È Wright, il « grande empirista di Harvard », come James lo definirà e ricorderà molti anni dopo la sua morte, a mostrare al più giovane amico quanto di rigidamente « deterministico » e « aprioristico » è contenuto nell'evoluzionismo spenceriano; è ancora Wright ad avvicinare James ad una differente impostazione di ricerca circa i fenomeni mentali, ovvero all'impostazione di Darwin. *The Expression of the Emotions in Man and Animals* di Darwin e il saggio di Wright *The Evolution of Self-consciousness* sono i testi chiave per comprendere gran parte dello sviluppo del pensiero di James sino ai *Principles of Psychology* del '90. Come ha scritto il Perry, « L'influenza di Darwin fu antica e profonda e i suoi effetti balzano fuori in diverse e inaspettate parti » del lavoro di James [6].

Ciò che James rifiuta dello Spencer è la riduzione « monistica » del problema della psicologia, riduzione (donde il termine ' riduzionismo ' allora assai diffuso e sul quale dovremo tornare) che James, d'accordo con Wright, giudicava di stampo « metafi-

[6] PERRY, *op. cit.*, I, p. 469.

sico » piuttosto che « scientifico ». Tale riduzione fa della psiche un'appendice dell'ambiente, un effetto dell'azione dell'ambiente esterno sul sistema nervoso, un mero « rispecchiamento ». C'è un solo ordine di fenomeni, che è quello che Spencer classifica e descrive secondo la sua legge meccanicistica dell'evoluzione; anche i fenomeni psichici devono rientrare in quest'ordine e ad esso conformarsi [7]. Donde il « monismo » che, nel mentre vuol correggere la separazione « cartesiana » tra anima e corpo, mente e natura, cade in una « metafisica » opposta dell'assimilazione dove l'organismo è reso totalmente « plastico al suo ambiente », come scriveva James nei suoi appunti delle lezioni di Harvard, dove tutto viene spiegato con l'« adattamento », dove « l'azione dell'ambiente plasma la mente in modi peculiari e distinti », il che per Spencer significa che l'ambiente plasma la mente « in ogni modo ».

La spiegazione di Spencer è particolarmente debole in due punti: il primo riguarda il modo di intendere l'adattamento all'ambiente, modo ancora « lamarckiano » e cioè « pre-darwiniano »; i pre-darwiniani, dice James, pensavano solo all'adattamento; l'ambiente faceva tutto, era il motore e il soggetto di tutto; naturalmente questa è solo un'opinione molto generica che cade, o meglio si dilegua, al confronto approfondito con i fatti particolari. Il secondo punto concerne la natura della mente: la mente umana è spontanea, ha capacità deliberative, agisce in modo teleologico, pone dei fini e dichiara anche di porli; queste caratteristiche non si spiegano né con l'idea dell'adattamento né con quella, similare, del rispecchiamento. Su questi due punti, di portata fondamentale, si infrange, a giudizio di James, la psicologia di Spencer e anzi tutta intera la sua teoria dell'evoluzione. Ma proprio su questi due punti viene in soccorso Darwin: le condizioni ambientali sono per lui atte a regolare, preservare e selezionare l'insorgere di libere e spontanee « variazioni », ma non ne sono direttamente la causa; le variazioni spontanee rendono conto, perciò, del carattere creativo dei fattori dell'esperienza. Scrive il Wiener:

> Le variazioni « spontanee » non sono meramente passive, materiale greggio che deve essere estirpato dai fattori ambientali esterni; esse, una volta che sono emerse, operano, per così dire, una qualche sarchiatura sulla loro stessa importanza, reagiscono *sul* loro ambiente e, almeno in scarsa misura, *creano* il loro ambiente [8].

L'appello di James al darwinismo è la radice prima della sua successiva teoria pragmatica dell'intelligenza e del significato. Per nessuno come per lui è vero quel che si suole dire in generale e che già si è ricordato, e cioè che il pragmatismo è in larga misura un'applicazione e una conseguenza dell'evoluzionismo darwiniano. Naturalmente si tratta di un'applicazione che oltrepassa di molto i limiti scientifici di Darwin (che per parte sua, come sappiamo, non intese mai abbandonare i criteri del meccanicismo, sicché egli non dubitava che anche le variazioni spontanee dovessero essere ricondotte alla causalità deterministica, il giorno in cui si fosse aperta la possibilità di un loro studio genetico-sperimentale) e che oltrepassa anche i limiti epistemologici del Wright [9].

[7] È noto che Spencer considera la sua legge dell'evoluzione un modo di ordinamento e di esposizione « scientifica » dei fenomeni; tale ordinamento non può estendersi, senza palese arbitrio, all'*in sé* delle cose o della natura che, in quanto tale e per se stessa, resta confinata in un orizzonte « noumenico », per essenza estraneo alla scienza e cioè « inconoscibile ». Abbiamo già visto come Peirce demolisca questa distinzione spenceriana da un punto di vista logico. Ma indipendentemente da ciò, è facile osservare come la sociologia e la psicologia spenceriane, lungi dall'essere un modo di esposizione di certi fenomeni, pretendano al contrario di essere esplicative e addirittura normative, ad esempio in chiave di « previsione », dello sviluppo della coscienza e delle strutture sociali. La distinzione, insomma, posta nei *Primi Principi* tra fenomeni e noumeni, non è molto più che un espediente atto a regolare i rapporti tra scienza e religione; al di fuori di questi rapporti, essa trova scarse applicazioni, o non ne trova affatto. È significativo del resto che né Spencer né i suoi discepoli (come Allen o Fiske, ad esempio) si siano mai richiamati — per quanto almeno mi risulta — a tale « scappatoia » per far fronte alle critiche che venivano mosse da più parti agli aspetti psico-sociologici delle loro idee. Né avrebbero potuto farlo senza incorrere in palesi assurdità: un fenomeno psichico, o un fenomeno sociale, nel momento in cui viene « ordinato » o « esposto », viene anche « spiegato », e la scienza non ha ulteriori « enigmi » da proporsi o da riconoscere come oltrepassanti il proprio terreno di indagine. Per quanto poco attendibile possa apparire la distinzione del fenomenico e del noumenico, del per noi e del per sé, applicata ai fenomeni « naturali », alla « natura in generale », al « cosmo », essa può nondimeno conservare in questo ambito un minimo di senso che le sarebbe invece precluso qualora si volesse parlare del per noi e dell'in sé di un ricordo o di un fatto storico, della struttura del giudizio o della struttura di un organismo sociale.

[8] WIENER, *op. cit.*, p. 104. Il passo così continua: « Nelle faccende umane, la fede in un fatto, la volontà di credere (*will to believe*), spesso aiuta a creare il fatto, come James arditamente sosteneva ». La connessione tra « volontà di credere » e darwinismo qui indicata dal Wiener è da ritenersi senz'altro la base scientifica, o creduta tale, della ben nota teoria morale jamesiana.

[9] Nel 1877 gli sviluppi dati da James al darwinismo in senso più largamente filosofico, nel corso delle sue lezioni di Harvard per il Diparti-

Qui cade l'influenza di Peirce, critico dell'utilitarismo e dell'associazionismo del Wright, non meno che dell'evoluzionismo spenceriano e in parte anche di Darwin. Come osserva il Wiener, James verrà col tempo sempre più avvicinandosi al « tichismo » dell'amico, sebbene — aggiungiamo noi — fosse incapace di comprendere e di dominare lo sfondo filosofico del Peirce con i suoi riferimenti alla logica classica e moderna, al trascendentalismo kantiano e all'idealismo schellinghiano ed hegeliano. È chiaro che siamo qui al centro di quella proficua dialettica che legava i tre amici più importanti e consapevoli del Metaphysical Club, i tre cioè che ebbero sentore dell'importanza delle riunioni di quegli anni e di quelle scambievoli influenze. È chiaro altresì che quando Peirce, parlando, pensava a Kant, a Schelling, e a Hegel, James pensava a Renouvier, a Lotze, a Wundt, a Karl Stumpf, e Wright pensava ad Hamilton, a Comte e ai due Mill; e così si intendevano fraintendendosi e viceversa, tanto più che Peirce lavorava prevalentemente intorno alla logica, James non aveva orecchie che per quella sua psicologia che veniva faticosamente edificando passo per passo, e Chauncey Wright si preoccupava con accanimento che il discorso non contravvenisse ai limiti rigorosi stabiliti dalla sua epistemologia.

Come ogni movimento culturale, il pragmatismo si veniva forgiando in un ambiguo quanto fecondo crogiuolo dove i fraintendimenti erano, per dir così, necessari quanto le intese. Il « punto di fusione » o l'« elemento catalizzatore » fu offerto indubbiamente da Peirce il giorno (tra il 1872 e il '73) in cui lesse agli amici quelle sue pagine sul dubbio, sulla credenza, sul come render chiare le nostre idee, quelle pagine cioè che fanno parte del, o sono riprodotte nel, manoscritto della cosiddetta « Logica del '73 », a suo tempo ricordata come primo abbozzo dei saggi famosi del 1877-78; il « punto di fusione » emerse chiaro ai due che seppero veramente intenderlo (Peirce e James, cioè), il giorno in cui Peirce pronunziò la parola pragmatismo. Ma l'intesa era di gran lunga più importante della parola, che venne quasi dimenticata e che lo stesso Peirce — come si è visto — forse dubitò in seguito di aver pronunziato per primo. James ebbe, al riguardo, una memoria più tenace: il giorno in cui riesumò il « termine », e poi sempre in seguito, riconobbe il suo debito nei confronti del Peirce. Quel termine, e ciò che esso sottendeva, aveva contribuito potentemente a dare unità e senso alle sue molteplici esperienze: dallo studio dell'evoluzione del sistema nervoso, allo studio di Spencer e Renouvier, dal problema dell'autocoscienza posto da Chauncey Wright, al problema della volontà e libertà di credere, dal problema delle libere variazioni di Darwin, a quello della natura dinamica del significato, e così via.

Ma a questo punto, nel momento in cui James imboccava decisamente la sua strada, le differenze, rispetto a Peirce, erano destinate a rivelarsi importanti quanto le somiglianze; e anzi, più importanti.

mento di filosofia, sollevarono qualche critica. Uno studente ebbe ad osservare che James trattava il darwinismo in modo « metafisico », e cioè « proprio nel modo in cui Darwin e i suoi continuatori dicono che non dovrebbe esser trattato ». In queste parole risuona chiaramente l'eco delle battaglie polemiche di Chauncey Wright a suo tempo ricordate. E d'altronde il '77 è l'anno in cui escono le *Philosophical Discussions* di Wright, a cura dell'amico, suo come del resto di James, Charles Eliot Norton che continuò e diffuse la direzione rigorosamente empiristica e critica, o se si preferisce « agnostica », testimoniata da quel volume. Cfr. PERRY, *op. cit.*, I, p. 476 e anche WIENER, *op. cit.*, pp. 105-6.

3. *Il sentimento di razionalità. La polemica con Fiske sulla filosofia della storia.*

Le critiche di James a Spencer trovano una prima compiuta espressione nel saggio *Some Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*, pubblicato sul « Journal of Speculative Philosophy » del gennaio 1878 (l'anno stesso in cui appare *How to Make Our Ideas Clear* di Peirce sul « Popular Science Monthly ») [10]. Il punto centrale della critica concerne la teoria spence-

[10] Di questo saggio (poi ristampato in *Collected Essays and Reviews*, New York-London 1911) offre un'esauriente ed acuta analisi G. RICONDA nel suo libro *La filosofia di William James*, Edizioni di « Filosofia », Torino 1962, pp. 3-6; Riconda riferisce (p. 27, nota 1) come W. H. HILL (nel vol. miscellaneo *In Commemoration of W. James*, New York 1942, pp. 223-34) consideri il saggio di James in questione « non soltanto come il primo scritto di James in cui appaia la teoria pragmatica della verità, ma come quello in cui appaiono i motivi centrali del pragmatismo in genere, osservando che sotto questo aspetto esso potrebbe esser sostituito al famoso *Come render chiare le nostre idee* di Peirce, in cui si suol vedere l'atto di battesimo del pragmatismo. Peirce non potrebbe dirsi pragmatista in quanto l'elemento caratteristico del pragmatismo è il rovesciamento della *spectator-theory* o teoria della natura speculare del pensiero, rovesciamento che in Peirce non si troverebbe ». Ora, Peirce è un pensatore che può capitare a tutti di fraintendere, date certe difficoltà obiettive del suo linguaggio, del suo modo di scrivere, di pensare e di dare alle stampe i propri pensieri, oppure perché non è davvero facile (anzi, al limite è quasi impossibile, per un singolo

riana dell'adattamento (*adjustement*) e della corrispondenza (*correspondence*), per la quale la mente sarebbe un mero prodotto, in tutto e per tutto derivabile dal non mentale. Ora, noi possiamo descrivere il comportamento mentale come prodotto di una selezione naturale, vale a dire come quel comportamento che è destinato, nei confronti dell'ambiente, alla sopravvivenza. La sopravvivenza è così un risultato, una conseguenza accidentale, e non una causa finale: la mente non insorge, con i suoi comportamenti, *allo scopo di sopravvivere*, ma, dati i suoi comportamenti (per esempio come variazioni spontanee), *le accade di sopravvivere*. In tal modo lo schema meccanicistico della causalità naturale non viene violato in alcun punto, come voleva anche Darwin (si ricordi la polemica con Asa Gray, riferita nel primo capitolo, che è al riguardo illuminante) [11]. Senonché questa è una descrizione del tutto « esterna »: essa è vera dal punto di vista di uno « spettatore esterno », ma non dal punto di vista « interno » della coscienza; la coscienza non è intelligente solo nel senso che i suoi comportamenti si *adattano*, o *corrispondono*, all'ambiente; essa è anche un'*intelligenza intelligente* che non soltanto agisce in vista di un fine, ma anche pone espressamente quel fine e lo dichiara. Scrive il Riconda:

> La conclusione che si può trarre dalla lettura di questo articolo è duplice: 1) la mente non è in un rapporto necessariamente armonico con l'ambiente in cui vive e in relazione al quale deve essere studiata; 2) non è uno specchio che rifletta passivamente quello che per caso gli venga dinnanzi, ma è un'intelligenza intelligente, che, propostosi consapevolmente e responsabilmente un fine, ne cerca la realizzazione attraverso un procedimento non garantito, aperto al successo o al fallimento. Lo stesso accordo con l'ambiente è un fine problematico che la mente si pone, registrando al riguardo gli scacchi e le riuscite, sottolineando e mantenendo quanto è congruo all'interesse cosciente e scoraggiando il resto. È bene tener presente questo punto, perché da questa concezione della mente dipende, a nostro parere, il particolare modo d'affrontare il problema gnoseologico proprio del pragmatismo. Esso fin da principio lo considera in una

studioso) dominare sufficientemente le molteplici fila dei suoi riferimenti culturali. Ma una critica così stravagante come quella dello Hill è a sua volta un « pezzo raro » nella storia della esegesi peirceiana. Sul primo James cfr. anche: A. Santucci, *La filosofia del giovane James*, in « Rivista di Filosofia », LV, 1964, pp. 13-53.

[11] Cfr. spec. p. 34.

dimensione, diremo così, logica e psicologica insieme. I caratteri della mente — interesse, attività, processo per tentativi, successo e fallimento nell'incontro con l'ambiente — son sempre tenuti presenti da James nell'esaminare questo problema. La prima importante conseguenza di questa nuova considerazione del problema gnoseologico è quella di considerare la conoscenza come un *processo* e non soltanto come un *prodotto*. Come giustamente ha notato il Perry: « il termine conoscenza è usato spesso per significare *quel che è conosciuto*, in altre parole, la conoscenza completa o scienza; e in epistemologia è stato preso a significare l'analisi di una tal completa conoscenza con il proposito di scoprirne i principi universali o i fondamenti soggiacenti. Per i pragmatisti, comunque, conoscenza significa *conoscere*; un evento complesso, implicante un conoscitore individuale, qualcosa da essere conosciuto, e finalmente la riuscita e il fallimento conoscitivo » [12]. Questa considerazione del processo conoscitivo è parallela alla considerazione della mente come fattore dinamico attivo che opera all'interno dell'esperienza e non le sopraggiunge dal di fuori, pur avendo spontaneità sufficiente per modificarla a suo vantaggio, arricchendola di significati mentali [13].

James continuò la sua ricerca in due direzioni, peraltro strettamente connesse: da un lato l'approfondimento delle funzioni mentali in rapporto all'evoluzione fisiologica dell'organismo rispetto all'ambiente; dall'altro la messa a punto del concetto di conoscenza, di verità, di significato. Sebbene sia difficile stabilire una precisa linea di demarcazione, dato anche lo stile letterario del James poco incline all'analisi rigorosa e scientificamente delimitata, si può affermare che appartengono prevalentemente al primo indirizzo di ricerca i saggi *Brute and Human Intellect* (« Journal of Speculative Philosophy », luglio 1878) e *Are We Automata?* (« Mind », gennaio 1879), poi interamente ripresi nei *Principles of Psychology* di cui ci occuperemo in seguito; al secondo indirizzo di ricerca appaiono invece più legati altri saggi come *The Sentiment of Rationality* (« Mind », luglio 1879), *Great Men, Great Thoughts and the Environment* (« Atlantic Monthly », ottobre 1880), *Reflex Action and Theism* (« Unitarian Review », ottobre 1881), *Rationality, Activity, and Faith* (« Princeton Review », luglio 1882), *The Dilemma of Determinism* (« Unitarian Review », settembre 1884).

[12] Cfr. R.B. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, New York 1955², p. 199.

[13] Riconda, *op. cit.*, pp. 5-6.

Di questo secondo gruppo il primo saggio, *The Sentiment of Rationality*, è forse il più importante e compiuto; James medesimo mostrò la sua predilezione per questo articolo ristampandolo nella « Princeton Review » del luglio 1882 (dopo averlo utilizzato come discorso al Philosophical Club di Harvard nell'80) e inserendolo poi nel volume *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* del 1897 [14]. All'inizio di questo scritto James utilizza chiaramente la distinzione peirceiana tra « dubbio » e « credenza », accentuando, secondo quello che vedremo essere sempre più il suo stile, il carattere psicologico, di « stato d'animo », della distinzione (carattere presente peraltro anche in Peirce, sebbene in modo non esclusivo), piuttosto che il suo carattere logico. Il dubbio è sinonimo di « irritazione », « irrequietezza », « affanno »; la credenza è accompagnata invece « da un gran senso di tranquillità, di pace, di riposo » [15]. Tutto ciò è il « segno » (*mark*) del « sentimento di razionalità », o è quel sentimento stesso. Ora, tale sentimento sorge in filosofia dalla soddisfazione e dall'equilibrio di due opposte « passioni »: la passione della semplificazione, della generalizzazione, dell'unificazione del molteplice; e la passione del distinguere, del conoscere le singole parti, dell'identificare le connessioni particolari. Nel primo caso la filosofia agisce come un « espediente economico » (*labor-saving contrivance*), in un senso affine all'aggettivo « economico » che Mach applicherà ai concetti scientifici; nel secondo caso agisce come un correttivo del precedente: la classificazione delle cose in « generi », la riduzione progressiva del molteplice all'unità, non deve far perdere di vista la complessità del concreto, la ricchezza irriducibile e inesauribile dell'esperienza. Scrive James:

> Una filosofia teoretica completa non può dunque esser niente di più di una completa classificazione degli elementi del mondo; e i suoi risultati devono sempre essere astratti, poiché la base di ogni classificazione è l'essenza astratta contenuta nel fatto vivo — il resto di tale fatto vivo rimanendo per il momento ignorato dal classificatore.

[14] Dove figura come capitolo III; cfr. la trad. it.: *La volontà di credere*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1912, pp. 85-145. Ora tradotto anche in: *Il Pragmatismo*, antologia a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1970 (dove figura tradotto anche l'altro saggio citato *Il dilemma del determinismo*).

[15] W. JAMES, *Essays in Pragmatism*, a cura di A. Castell, New York-London 1966, p. 3.

Questo significa che nessuna nostra spiegazione è completa. Le spiegazioni raccolgono le cose sotto principi più larghi e più familiari; ma gli ultimi principi, sia delle cose, sia delle loro relazioni, sono meramente dei generi astratti, dati che troviamo ora nelle cose e dei quali prendiamo nota [16].

In questo passo James ha già posto la premessa (non più e non mai rimessa da lui successivamente in questione) di tutta la sua teoria dell'astrazione e del « concetto »; tale premessa è il « fatto vivo » (*living fact*), è il presupposto « empiristico », al quale James non riterrà di dover mai venir meno, della ricchezza originaria dell'esperienza, dell'infinita diversità sensibile, della libertà incommensurabile e concettualmente non concepibile, o non abbracciabile nella sua totalità, del dato. In virtù di tale presupposto James può indicare il solco, per lui incolmabile, tra vita e filosofia; quest'ultima non può mai tentare di stabilire « l'essenza di questa cosa concreta », di questo dato vivente, sicché si può concludere « che la semplice classificazione delle cose è, da un lato, la migliore filosofia teoretica possibile, ma che, da un altro lato, essa è un ben misero e inadeguato sostituto della pienezza della verità (*fulness of the truth*) » [17]. Ciò che la filosofia peraltro trascura, e non può non trascurare, le « particolari determinazioni che essa ignora », sono « la materia reale di bisogni forti e imperiosi ». L'uomo intero (*the entire man*), che sente volta per volta tutti i suoi bisogni, « non accetterà nulla come equivalente della vita se non la pienezza della vita stessa ». La visione dei generi astratti, delle idee, potrà in qualche momento aiutarlo e fortificarlo; ma egli tornerà ben presto, e anzi con gioia, « nella feconda e drammatica ricchezza del mondo concreto ».

Questa descrizione indica chiaramente l'ufficio dell'astrazione, della classificazione, del concetto:

> Qualsiasi maniera di classificare una cosa non è che un modo di trattarla in vista di qualche fine particolare (*particular purpose*). Concetti, « generi », sono strumenti teleologici. Nessun concetto astratto può essere un valido sostituto di una realtà concreta, se non in vista di un particolare interesse di colui che lo concepisce. L'interesse per la razionalità concreta, l'aiuto fornito dall'identificazione, non è che uno dei mille intenti umani [18].

[16] Ivi, p. 6.
[17] Ivi, p. 7.
[18] Ivi, p. 8.

Accanto al « bisogno logico » noi dobbiamo porre infatti il « bisogno pratico », sul quale James in particolare si dilunga. Qui sono in giuoco le conseguenze future dell'esperienza, e il « sentimento di razionalità » sotto il profilo pratico sarà raggiunto nel momento in cui è tolta l'« incertezza per il futuro », il senso di irritazione provocato dalla novità [19]. Ma i bisogni pratici sono anche, e di gran lunga, i più importanti e i più originari: nessuna filosofia potrà veramente soddisfare il nostro « sentimento di razionalità » se non sarà in grado di rispondere positivamente alle richieste della nostra *volontà* e del nostro *cuore* circa gli esiti futuri, particolari e generali, della nostra esistenza: « Una filosofia, per essere accettata universalmente, deve definire il futuro *in modo adeguato alle nostre facoltà spontanee* » [20]. La domanda iniziale riguardo alle cose, dice James, non è il teoretico « che cosa è », ma il pratico « chi va là? », o meglio, « che cosa debbo fare? » [21], sicché le risposte teoretiche sono a loro volta « reazioni » all'ambiente, e l'astrazione è prima di tutto una risposta al bisogno pratico. Da ciò James ricava la sua nota giustificazione della « fede », della fede che « crea la sua propria verificazione » sul piano pratico della vita [22]; ma noi non lo seguiremo su questo piano che è per il momento estraneo ai nostri interessi di ricerca.

Osserveremo piuttosto che il saggio in questione offre uno

[19] Ivi, p. 13.

[20] Ivi, p. 16. « Nulla potrebbe essere più assurdo — scrive James — della speranza del trionfo definitivo di qualche filosofia che si rifiuti di legittimare, e di legittimare seriamente, le nostre più potenti tendenze emotive e pratiche. Il fatalismo, la cui formula risolutiva di ogni crisi è: 'ogni sforzo è vano', non regnerà mai supremo, perché l'impulso ad affrontare la vita con energia è indistruttibile nella specie umana. Le credenze morali che parlano a questo impulso avranno invece un largo successo [...] giacché l'uomo ha bisogno di una regola per il suo volere, e ne inventerà una se nessuna gliene viene data ». Questa morale, che James ritiene adeguata alle « facoltà spontanee » dell'uomo in generale, è in realtà un bel l'esempio di sovrastruttura ideologica. James crede di parlare dell'uomo universale di tutti i tempi e di tutti i paesi, ma, come è chiaro, parla solo dell'uomo occidentale del suo tempo, e anzi di una visione della vita schiettamente *yankee*, e relativa solo a un ristretto gruppo sociale. Purtroppo, proprio in quegli anni, questa « morale » dava in certo modo una giustificazione indiretta allo sterminio degli indiani il cui « impulso ad affrontare la vita » era manifestamente così diverso da quello che la buona società di Harvard e di Boston riteneva « universale »; un impulso, quello, che non poteva che meritare la definizione di « selvaggio » e « primitivo ».

[21] Ivi, p. 18.

[22] Ivi, p. 27.

spunto che verrà poi ampiamente elaborato nel saggio dell'anno successivo *Great Men, Great Thoughts and the Environment*. Abbiamo visto che il processo di astrazione dalla vivente concretezza del dato è operato in vista di scopi particolari, di mete pratiche, in vista del bisogno di adattare, e al limite anzi di trasformare, l'ambiente secondo i nostri desideri. Le ipotesi « teoretiche » appaiono così a James come una sorta di variazioni spontanee intuite dal cervello geniale di qualche singolo ricercatore e poi confermate dall'esperienza comune degli altri uomini. « Questi istinti mentali di differenti uomini — scrive James — sono le variazioni spontanee sulle quali la lotta intellettuale per l'esistenza è basata. Le concezioni più adatte sopravvivono, e con esse i nomi dei loro campioni [che] risplendono nel futuro » [23].

Questo individualismo, questo soggettivismo storico, alquanto liberamente derivato dalla teoria darwiniana dell'evoluzione, mira a un preciso bersaglio polemico. Come la precedentemente accennata teorizzazione della « fede », della fede come « sinonimo di ipotesi attiva » e concreta, è in polemica con l'agnosticismo di Chauncey Wright e dello Huxley [24], così l'insistenza sulla creatività individuale, intesa come « libera variazione », è in polemica con la sociologia e con la filosofia della storia di Spencer, Allen e Fiske. Il saggio *Great Men, Great Thoughts and the Environment*, che già si è citato parlando del Fiske, sviluppa ampiamente tale polemica [25]. In esso la filosofia dell'evoluzione di Spencer è giudicata « un credo metafisico, e null'altro ». *Metafisico* sarebbe infatti quel « monismo » (nel saggio precedentemente esaminato James si esprimeva in termini analoghi anche nei confronti dello Häckel) a cui vorrebbe ridursi la complessità irriducibile della vita.

Al pari della morale, anche la filosofia della storia di James (peraltro così povera di interesse per il lettore di oggi), rimane estranea al nostro tema che ha di mira la teoria pragmatica. Ma il punto che qui interessa è l'insistenza di James sul carattere « selettivo » della mente umana:

[23] Ivi, p. 24.

[24] Sulle polemiche tra Wright e James su questo punto si è già fatto cenno (cfr. p. 72). Si ricorderà che anche Peirce criticava l'agnosticismo del Wright, ma da un punto di vista manifestamente diverso da quello di James.

[25] Anche questo saggio è ristampato in *The Will to Believe*, come capitolo VII; nella trad. it. cit., pp. 281-327.

La mente umana è essenzialmente parziale. Essa può essere efficiente soltanto *scegliendo* le cose su cui fissare l'attenzione e trascurando tutte le altre; restringendo cioè il suo campo di osservazione. Diversamente, la piccola forza di cui dispone si disperde, ed essa smarrisce del tutto il cammino. L'uomo vuol sempre dare alla propria curiosità un intento determinato [26].

Ciò ribadisce e completa la polemica iniziata da James contro Spencer nel saggio del '78 citato, *Some Remarks*, polemica tesa a rompere il determinismo evoluzionistico del quale la mente sarebbe il prodotto e il riflesso. Ciò pare a James particolarmente smentito dall'evoluzione storica della società. Scrive James:

Il problema è: quali sono le cause che fanno mutare le società di generazione in generazione? Che è che fa l'Inghilterra della regina Anna tanto diversa dall'Inghilterra di Elisabetta? L'odierno collegio di Harvard tanto diverso da quello di trent'anni fa? Io risponderò a questo problema: la differenza è dovuta alle influenze accumulate degli individui, dei loro esempi, delle loro iniziative, delle loro decisioni. La scuola spenceriana al contrario risponde: le mutazioni non hanno relazione con gli individui, sono indipendenti dall'influenza individuale. Esse sono dovute all'ambiente, alle circostanze, alla geografia fisica, alle condizioni ataviche, alla cresciuta esperienza delle relazioni esterne: ad ogni cosa, insomma, fuorché ai Grant e ai Bismarck, ai Jones ed agli Smith [27].

La risposta di James si appella, come si è detto, a Darwin: una notevole analogia, dice James, corre tra i fatti dell'evoluzione sociale e quelli dell'evoluzione zoologica come ci è presentata da Darwin; e più avanti così continua:

Le cause della produzione dei grandi uomini stanno in una sfera interamente inaccessibile al filosofo. Egli deve accettare i genî semplicemente come dati, a quel modo che Darwin accetta le variazioni spontanee. Per lui, come per Darwin, il solo problema è, essendo ammessi questi dati, in che modo l'ambiente agisce su di essi e in che modo agiscono essi sull'ambiente. Io dico ora che, nel complesso, la relazione dell'ambiente visibile all'uomo di genio è precisamente la stessa di quel che è alla variazione darwiniana. L'ambiente l'accoglie o lo respinge, lo conserva o lo distrugge, in breve lo *sceglie*. Ed ogni volta che accoglie e conserva il grande uomo, esso vien modificato dalla sua influenza in un modo del tutto particolare e originale. Quegli agisce come un fermento e muta la costituzione dell'ambiente a quel modo stesso che l'apparizione di una nuova specie zoologica muta l'equilibrio della fauna e della flora della regione in cui essa entra [28].

Il « grande uomo », il « genio », muta l'equilibrio sociale preesistente in virtù della sua capacità teoretica di intuire la possibilità di nuove relazioni astratte nascoste nel seno tumultuoso dell'esperienza concreta, e in virtù della sua fede pratica nel perseguirne la realizzazione. L'« ambiente » farà il resto col concedere o col negare l'ultimo assenso. Il problema del « genio », come vedremo, tornerà a interessare James nei *Principles of Psychology*.

4. *Determinismo, intelligenza e volontà.*

Nel saggio dell'81 *Reflex Action and Theism* [29] il tema della *volontà*, della funzione pratica e teleologica del pensiero, appare ormai dominante e centrale. È anche interessante notare la connessione, tipicamente jamesiana, tra fisiologia e teismo (ovvero, nel senso di James, fede in un Dio personale garante dell'ordine dell'universo e dei suoi ultimi fini). L'azione riflessa teorizzata dai fisiologi mostra che il pensiero, l'elaborazione « teoretica », non è che il momento mediano, il « ponte », fra due estremi che partono dal mondo (con le impressioni sensoriali e i nervi sensoriali afferenti) per tornare al mondo (con le azioni e i nervi motori efferenti):

L'unità strutturale del sistema nervoso è in realtà una triade; e nessuno dei suoi elementi esiste a sé. Le impressioni sensorie esistono solo per destare il processo centrale di riflessione, e questo solo per provocare l'atto conclusivo. Ogni azione è per tal modo *re*-azione sul mondo esterno, e la fase centrale della contemplazione, della riflessione e del pensiero è solo un punto di transito, il punto di mezzo di un laccio i cui capi sono fermati nel mondo esterno [30].

[26] *Op. cit.*, p. 287.
[27] Ivi, p. 285.
[28] Ivi, p. 295.
[29] Ristampato in *The Will to Believe*, come capitolo IV; nella trad. it. cit., pp. 147-89.
[30] Ivi, p. 152.

Di questi tre momenti l'ultimo è di gran lunga il più importante: esso è il campo dell'azione in vista della quale le sensazioni insorgono come avvertimenti e i pensieri le elaborano come decisioni e propositi:

La zona volitiva della nostra natura domina, insomma, così la zona concettuale che la sensitiva; cioè la percezione e il pensiero esistono solo in vista dell'azione [31].

La mente dunque è « un meccanismo essenzialmente teleologico »; essa agisce « esclusivamente in vista dei fini », fini che non si trovano per nulla contenuti nel mondo delle impressioni, ma che vengono « posti interamente dalla nostra passionalità pratica ed emotiva »; la mente è così « un trasformatore del mondo delle nostre impressioni in un mondo del tutto diverso, il mondo dei nostri concetti; trasformazione operata a vantaggio della nostra natura volitiva, e per nessun'altra ragione » [32]. La mente non può dunque restare passiva « finché la verità venga fuori dall'ambiente » [33]; James ricorda qui quanto già ebbe a dire nel suo saggio del '78 a proposito della psicologia spenceriana; e ricorda anche il saggio dello stesso anno del Peirce (sempre il più volte citato *Come render chiare le nostre idee*) dal quale egli ha tratto con ogni evidenza la nozione del pensiero come « punto di transito » il cui unico significato è di render possibile l'azione, sebbene poi volga questa definizione ad esiti sensibilmente differenti rispetto a quelli intesi dal Peirce.

Tali esiti, riassunti nel termine ' teismo ', paiono anzi quasi opposti a quelli del Peirce che, come sappiamo, intendeva identificarli con il processo della scienza. James non nega la scienza, ma, come già aveva fatto nei saggi precedenti, le assegna un ruolo assai limitato, un ruolo in certo senso subordinato rispetto ad altri interessi più schiettamente emotivi, estetici, morali. In particolare, le scienze naturali

sono soltanto un atto del grande giuoco che la nostra facoltà teoretica giuoca continuamente con l'ordine dell'essere come esso ci si presenta. Quelle trasformano l'ordine indicibilmente uniforme e continuo del mondo " dato " in un mondo del tutto diverso di sottili differenze

[31] *Ibid.*
[32] Ivi, p. 156.
[33] Ivi, p. 171.

e di subordinazioni gerarchiche, per nessun'altra ragione che per soddisfare certe passioni soggettive che noi possediamo [34].

Anche la scienza, dunque, « trasforma » il mondo, provoca « grandi alterazioni e falsificazioni dell'ordine semplicemente " dato " nel mondo in un ordine concepito unicamente per le convenienze e il piacere dell'intelletto ». La neutralità e l'obiettività scientifica sono illusioni: anche la scienza è una « fede », una fede, ad esempio, nell'ordine dell'universo e nella sua razionalità [35]. Solo che si tratta di una fede meschina e ristretta, incapace di soddisfare tutte le esigenze della nostra umana natura passionale e volitiva; una fede che erra o per difetto (come nel caso dell'agnosticismo scettico) o per eccesso (come nel caso del gnosticismo razionalistico che pretende di poter giungere a conoscere la verità senza residui di dubbio). Il teismo è una via di mezzo fra questi due eccessi e proprio per questo non potrà alla fine non prevalere come la verità più tipicamente umana, come la verità più « utile » e più « vantaggiosa »; e nel contempo come la verità più adeguata al processo dell'esperienza, ai bisogni fisiologici dell'azione riflessa. Ma non insisteremo oltre su questo punto; altri sviluppi del saggio, già qui delineati, verranno ripresi espressamente, come vedremo, nei *Principles of Psychology*.

Nei due saggi dell'82 e dell'84 (*Rationality, Activity, and Faith* e *The Dilemma of Determinism*) [36] James pone sempre più chiaramente le premesse del pluralismo metafisico che formerà oggetto della sua filosofia matura. La scelta pluralistica, in polemica con il monismo deterministico sia del materialismo scientifico, sia del razionalismo filosofico, trova la sua giustificazione in riferimento a due condizioni di fondo: la prima è il prevalere, nelle nostre scelte teoretiche, di motivazioni pratiche e morali; in ultima analisi non è il determinismo a indurci al fatalismo e allo scetticismo; è vero invece il contrario: se siamo forniti di una natura, di un carattere fatalista, la nostra scelta teoretica cadrà a favore del determinismo [37]. La seconda condizione è rap-

[34] *Ibid.*
[35] Ivi, p. 159. Si ricordi però la critica di Peirce al concetto di ordine naturale come fondamento e premessa del conoscere scientifico.
[36] Quest'ultimo ristampato in *The Will to Believe*, come capitolo V; nella trad. it. cit., pp. 191-240.
[37] È un ragionamento che ricorda, per certi aspetti, la contrapposizione del Fichte tra « dogmatico » e « idealista », ma James probabilmente lo ignora.

presentata dalla « plasticità » del mondo alle nostre esigenze pratico-razionali. Lo scienziato, si era detto, « crede » nella razionalità della natura; questa è un'ipotesi che, a quanto pare, « lavora », procede bene (*goes on*), consegue frutti. Non c'è ragione allora perché non si possa allargare tale procedimento in senso metafisico e morale. Se il mondo e la mente sono « plastici », e plastici sono pure i loro rapporti, nulla è evidentemente a priori determinato; il mondo *si fa* con noi e noi possiamo assumere il principio della nostra libera iniziativa « agendo — dice James in *The Dilemma of Determinism* — come se fosse vero ». L'ipotesi di un mondo pluralistico, le cui parti sono gravide di possibilità e di responsabilità, l'ipotesi di un mondo il cui fine non è segnato, il cui bene o il cui male è aperto alle iniziative dei singoli, ai lampi delle loro libere intuizioni, al contrasto fruttuoso delle « variazioni spontanee », il mondo « dei Jones e degli Smith », insomma, è un'ipotesi che « funziona ». Essa può apparire « irrazionale » a chi abbia deciso a priori quale sia l'ordine del mondo, al « monista » che pretende di abbracciare l'universo in un'unica definizione. In realtà è proprio questa maniera di vedere che è irrazionale, in quanto contrasta con i bisogni della nostra natura pratica e morale ed ignora il significato profondo di quelle che per James sono le due più importanti scoperte del suo tempo: l'evoluzionismo darwiniano nella scienza e il valore pragmatico dell'intelligenza in filosofia [38]. Il pluralismo è più « razionale » perché è più « pratico », posto che la verità sia, in gran parte, la « fede nella verità » (o, come dirà James nel '96, « volontà di credere »), e cioè un processo aperto all'invenzione e alla verifica, al contrasto e alla selezione.

James veniva così tratteggiando, con indubbia vivacità, il proprio orizzonte speculativo. I futuri sviluppi erano già tutti prefigurati nei saggi dal '78 al '90. Mancavano tuttavia le radici, che erano ancora sparsi tronconi appena abbozzati, e a questo lavoro sistematico diedero compimento i due volumi dei *Principles of Psychology*. Che nella psicologia, e anzi nella psicologia fisiologica, James cercasse i fondamenti del suo più ampio discorso filosofico, è una conseguenza naturale di tutta l'impostazione della sua ricerca e della sua personale formazione, come

[38] Questa seconda scoperta pare a James manifestarsi contemporaneamente in più pensatori: Peirce in America, Hodgson in Inghilterra, Sigwart in Germania, Renouvier in Francia, ecc. Più tardi egli vedrà in Schiller e Dewey i filosofi a lui più vicini nel bandire consapevolmente tale verità.

qui si è cercato in breve di render conto e come ancora si dirà in seguito. Che nella psicologia venissero confluendo in larga misura i nodi della filosofia europea a cavaliere tra '800 e '900 è cosa a sua volta nota e che rimanda a ragioni di fondo essenziali sulle quali non possiamo qui soffermarci; ragioni che sono diverse in John Stuart Mill e in Brentano rispetto, ad esempio, a Natorp e a Husserl, o a Wundt, a Sigwart, a Spencer, ad Ardigò, a Bergson, allo stesso Dewey — come vedremo — e così via. Ma nelle differenze si annuncia anche un comune destino atto a influenzare tanta parte del pensiero contemporaneo.

5. *L'orizzonte metodologico, filosofico e scientifico dei « Principi di psicologia ».*

Il proposito ambizioso di James di sollevare la psicologia a « scienza » determinò una ben precisa impostazione metodologica la quale costituisce al tempo stesso uno dei meriti e uno dei limiti dei *Principles of Psychology*. Tale impostazione dichiarava di rifarsi pressoché interamente al metodo delle scienze naturali. Che la trattazione dell'argomento assuma il « punto di vista della scienza naturale » è dichiarato da James sin dalla *Prefazione*. Quale sia in concreto questo punto di vista viene subito dopo indicato:

> Ogni scienza naturale ammette senza discuterli certi principi, e rifiuta di mettere in discussione gli elementi in base ai quali si orientano le leggi che le sono proprie e dai quali trae le proprie deduzioni. La psicologia, la scienza delle menti individuali finite, ammette come suoi dati: 1) *pensieri e sentimenti* e 2) un mondo *fisico* nel tempo e nello spazio col quale pensieri e sentimenti coesistono, e che 3) *essi conoscono*. Naturalmente anche questi dati possono esser messi in discussione; ma la discussione di questi (come di altri elementi) prende il nome di metafisica, ed esce dal campo al quale il presente libro si riferisce. Questo libro, ammesso che pensieri e sentimenti esistano e siano connessi alla conoscenza, sostiene che la psicologia, una volta stabilita la correlazione empirica delle varie forme di pensiero o di sentimento con condizioni definite del cervello, non può procedere oltre, o, per dir meglio, non può procedere oltre come scienza naturale. Se va oltre essa diviene metafisica [39].

[39] W. JAMES, *The Principles of Psychology*, New York 1950 (è la ristampa integrale in 2 voll. dell'edizione originale del 1890), I, pp. v-vi.

Questo « non andar oltre » è definito da James un « punto di vista rigorosamente positivista » per il quale egli ritiene di dover rifiutare, almeno come criterio metodologico, sia la psicologia spiritualista come quella associazionista, entrambe giudicate « metafisiche »:

Mi sembra che entrambe le teorie, quella dell'agente spirituale e quella delle « idee » associate, che fanno bella mostra di sé nei libri di psicologia, siano una metafisica di questo genere [cioè: una metafisica frammentaria, irresponsabile, mezzo desta, e che ignora di esser metafisica] [40].

In realtà James farà un largo uso, nel corso della trattazione, dei risultati dell'associazionismo che egli giudicherà idonei a spiegare non pochi aspetti dei fenomeni psichici indagati, ma rifiuterà la pretesa di ridurre l'intera vita della coscienza a fatti di natura associativa e meccanica. Contro tale pretesa, anzi, egli sembra talora preferire — metafisica per metafisica — la classica soluzione sostanzialistica della « psicologia dell'anima » la quale, pur non potendo mai assumere veste di spiegazione scientifica, evita perlomeno di scontrarsi con assurdità palesi o di cacciarsi in complicazioni irresolubili.

Che James avesse da dire, nei confronti di queste due scuole, una parola nuova (malgrado i precedenti di Lotze, Renouvier, Hodgson, Wundt che, con J. S. Mill, lo stesso James nomina quali suoi principali ispiratori al termine della prefazione citata) è fuori discussione [41]. La psicologia di James non soltanto acco-

D'ora in avanti citerò in romano il volume seguito dalle pagine; indicherò di seguito anche le pagine della trad. it. *Principi di psicologia*, a cura di G. C. Ferrari e A. Tamburini, Società Editrice Libraria, Milano 1900 (ho potuto consultare solo la terza edizione del 1909; questa traduzione, come è noto, è una fusione, accettata e anzi diretta dallo stesso James, dei due volumi dei *Principi* — detti « long course » — col *Briefer Course* che James pubblicò nel 1892 restringendo di molto e modificando qua e là la materia a scopo didattico; nella maggior parte dei casi non mi sono servito della trad. it. cit., ma ho ritradotto i brani riportati).

[40] I, I; VI.

[41] James cita anche Chauncey Wright e Peirce per ragioni di « fratellanza spirituale », nonché i più recenti amici e colleghi Stanley Hall (del quale riparleremo a proposito di Dewey), James Putnam e Josiah Royce. Stanley Hall diede peraltro un giudizio piuttosto severo dei *Principi di Psicologia*: « L'autore può essere considerato come un *impressionista* della psicologia. Nel suo album troviamo schizzi vecchi e nuovi, etici, letterari, scientifici e metafisici; alcuni sono squisiti e attraenti nel dettaglio e anche nel colore, altri sono abbozzi sommari a carboncino, ma, nel complesso,

glie, e ampiamente sviluppa, quel ricorso al fondamento fisiologico dei fenomeni psichici che già si veniva diffondendo in quegli anni in Germania, ma inaugura per di più il nuovo criterio funzionale delle attività di coscienza, criterio destinato ad incontrare sempre maggiori consensi e ad influire profondamente ad esempio sul Dewey. Non è il caso di ricordare ora e qui i numerosi e anzi eccezionali meriti del James, come psicologo; è piuttosto importante rilevare, date per scontate le benemerenze di James, le sue incertezze di impostazione e le frequenti oscillazioni, poiché è a tali incertezze che si rivolgerà il suo pensiero successivo, anche nello sforzo di un loro superamento. Il proposito di « mettere francamente la psicologia nella posizione di una scienza naturale », come scrive James anche nella *Prefazione* alla I edizione italiana dei *Principi*, non è infatti esso stesso un proposito privo di implicazioni filosofiche o « metafisiche ». In quella *Prefazione* d'altronde (che è del dicembre 1900) lo stesso James scrive:

Debbo confessare che negli anni che sono trascorsi dalla pubblicazione del libro mi sono sempre più convinto della difficoltà di trattare la psicologia senza introdurvi qualche vera e propria dottrina filosofica. È possibile che tentativi di compromesso, quale è quello che ora si presenta al lettore italiano, siano destinati fatalmente ad essere provvisori, e che una soddisfacente trattazione definitiva della psicologia debba aspettarsi fino a quando la nostra metafisica generale dell'esperienza e la nostra teoria della conoscenza saranno alla lor volta arrivate ad uno stato di maggior sviluppo e di perfezione più completa [42].

Come è stato da tempo notato, i *Principi di psicologia* di James, accanto all'intento palese di « metter la psicologia nella posizione di una scienza naturale », offrono quasi in ogni capitolo esempi di « sconfinamento » nella problematica filosofica; sono proprio questi esempi, d'altronde, a rendere non ancora del tutto

stimolanti e suggestivi e rivelano una grande ingegnosità e versatilità [...] Questo è un libro " tendenzioso " da un capo all'altro. Le sue molteplici inconsistenze e incoerenze non solo riflettono, ma mettono fortemente in risalto l'inquietudine, il turbamento e i conflitti dell'ora presente. L'autore è realmente un uccello della tempesta, affascinato dai problemi meno suscettibili di soluzione, e ostenta molta sicurezza laddove gli stessi specialisti ed esperti della materia sono molto incerti; ma trova realmente difficile non solo suscitare interesse sugli argomenti più importanti, se questi sono già sistemati e non suscettibili di discussione ulteriore, ma anche enunciarli bene » (cit. in M. KNIGHT, *op. cit.*, p. 38).

[42] Trad. cit., p. XII.

superato il lavoro di James per il coraggio con cui, da vero « uccello della tempesta », egli ha saputo affrontare gli enigmi più inquietanti della scienza psicologica. Ha scritto Margaret Knight:

Nessun altro trattato pubblicato negli anni '90 ha molte possibilità di esser letto oggi da chi non si occupi specificamente di storia della psicologia; al contrario, i *Principi* vengono ancora letti largamente per il loro intrinseco valore. Una ragione di questo fatto è che il libro, sebbene inevitabilmente superato nei dettagli, si rivela sorprendentemente moderno nella sua concezione generale. La maggior parte dei problemi insoluti che preoccuparono James — come il rapporto tra il processo cerebrale e la coscienza, o la fisiologia del processo dell'apprendimento — sono rimasti insoluti e rappresentano, ancora, delle questioni scottanti. Inoltre vengono delineati molti sviluppi successivi: le critiche di James all'associazionismo, per esempio, hanno anticipato per molti aspetti la scuola della *Gestalt*, mentre la sua teoria del processo del ragionamento e del pensiero creativo rivela straordinari punti di contatto con quella che verrà esposta trent'anni dopo da Spearmann [43].

Ora, le implicazioni, e oscillazioni, filosofiche di James mostrano svariati punti di riferimento; tra i più importanti citiamo Renouvier, Lotze, Wundt, l'associazionismo inglese, Hodgson, Darwin, Spencer e infine gli « amici del Metaphysical Club » con particolare riguardo a Chauncey Wright e a Peirce. Non a caso si potrebbe parlare, come già è stato fatto, di eclettismo jamesiano.

Si è già fatto cenno all'influenza del Renouvier il quale, in chiave spiritualistica e personalistica, perviene ad un proprio concetto « funzionale » della coscienza; Renouvier, secondo l'osservazione di Margaret Knight, « può essere considerato come il padre dell'interazionismo modificato che divenne uno dei punti cardinali della dottrina di James » [44]. Al fondo della questione sta la cosiddetta teoria dell'automatismo o dell'epifenomenalismo secondo la quale i processi mentali sarebbero il risultato, il prodotto, o l'« epifenomeno », dei processi cerebrali (secondo la celebre frase di Karl Vogt, « il pensiero sta al cervello nella stessa relazione con cui la bile sta al fegato o l'orina ai reni ») [45].

[43] KNIGHT, *op. cit.*, p. 38.
[44] Ivi, p. 26.
[45] James allude polemicamente nel corso dei *Principi* ai positivisti tedeschi con l'espressione « i filosofi del fosforo ».

James venne a conoscenza della teoria dell'automatismo soprattutto per il tramite dell'esposizione fattane da T. H. Huxley in una sua comunicazione del '74 alla British Association di Belfast (*On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History*, pubblicata poi in *Method and Results*, vol. I dei *Collected Essays*, London 1893). L'idea che la volontà e la coscienza in genere possano dipendere in modo totale, necessario e diretto dalla causalità fisica degli stati cerebrali, determinò in James, o quanto meno determinò in parte, quello stato di grave depressione dal quale egli, per sua esplicita ammissione, cominciò a riaversi solo dopo la lettura degli *Essais de critique générale*, Paris 1854-64, del Renouvier nei quali trovava difesi sia il concetto di « causalità mentale », sia il concetto di « individuo organico » come vivente espressione della categoria di *relazione* tra i fenomeni; tale categoria è appunto funzionale e specifica: sebbene i fenomeni (nel senso di Kant) si trovino l'un l'altro connessi secondo relazioni necessarie e meccaniche, essi danno luogo tuttavia a « composti » in cui le singole relazioni vengono armonizzate secondo interazioni funzionali, ovvero secondo fini e scopi che costituiscono un livello di organizzazione superiore a quello del puro meccanicismo fisico. La coscienza è appunto una di tali organizzazioni. È su questa base che James riprese il tema trattato dallo Huxley nei suoi due saggi del '78-79 *Brute and Human Intellect* (« Journal of Speculative Philosophy », 1878) e *Are We Automata?* (« Mind », 1879). Ma il Renouvier influì potentemente anche sull'ultima fase del pensiero di James (in particolare su *A Pluralistic Universe* del 1909) offrendo ispirazione alla sua reiterata battaglia contro il monismo (sia idealistico che positivistico) in favore di una pluralità aperta di spiriti o persone la cui libertà creativa è centro motore dell'evoluzione naturale e della storia (si veda il IV volume dei *Saggi* del Renouvier dedicato alla « filosofia analitica della storia », 1864). Accanto al Renouvier è poi da ricordare il Ravaisson e la sua definizione della materia come « abitudine », definizione utilizzata anche da Peirce e che comunque pone James in « sintonia » con gli esiti dello spiritualismo francese propri del Bergson; alla luce di tali considerazioni non appare più molto singolare il fatto per cui noi troviamo nei *Principi di psicologia* anticipazioni numerose del Bergson, né che in seguito James, conosciute le opere del filosofo francese, le abbia ampiamente utilizzate e citate.

Anche l'influenza di Shadworth H. Hodgson su James sottintende, come già nel Renouvier, il riferimento al criticismo, e anzi, in modo più diretto, al neokantismo della scuola di Marburgo [46]. Ma sui *Principi di psicologia* non è l'opera maggiore dello Hodgson a influire (poiché i quattro volumi della *Metaphysics of Experience* sono del '98) quanto i saggi precedenti (*Time and Space. A Metaphysical Essay*, London 1865; *The Theory of Practice. An Ethical Inquiry*, London 1870; *The Philosophy of Reflection*, 2 voll., London 1878) che già avviano la discussione tra interpretazione logica e psicologica di Kant. Al riguardo Hodgson distingue tra il *whatness* e il *thatness* dell'esperienza, e cioè tra il « che cosa », o « quale », e il « che » o tra l'« essenza » e l'« esistenza ». Se applichiamo questa distinzione alla coscienza, ne deriva che la metafisica si occupa dell'« essenza » (*whatness*), mentre la psicologia si rivolge all'« esistenza » (*thatness*); la logica poi si pone tra questi due estremi in quanto suo oggetto sono le « condizioni » dell'esperienza, condizioni che non sono né metafisiche né empiriche ma, come Kant voleva, trascendentali. James non condivide l'impostazione trascendentale (e in verità bisogna dire che per lo più non la comprende), ma condivide invece la riduzione della psicologia a scienza del *thatness*, del fenomeno psichico in quanto presente come tale alla coscienza [47].

Ciò lo poneva in linea con le tendenze dominanti della psicologia tedesca degli anni '70 e successivi, con le impostazioni, cioè, della cosiddetta « psicologia senz'anima »; cosiddetta per il suo rifiuto di qualsiasi ricorso alla « sostanza spirituale » della tradizione metafisica, alla quale viene sostituito il ricorso sistematico alla fisiologia e alla pratica sperimentale. Come è noto, è il Fechner, nel '60, a dare inizio alla « psicofisica », e poi è il Wundt a svilupparla nel 1874 con la prima di una serie di edi-

[46] Negli ultimi decenni dell'800 lo sviluppo del pensiero tedesco e anglosassone rivela numerosi punti di contatto e qualche parallelismo. Hodgson e Wundt sono al riguardo esempi significativi; ma si ricordi anche la polemica a proposito della apriorità e universalità del concetto di spazio in Hamilton-Kant tra Abbot e Wright (di cui si è fatto cenno) che ha qualche punto di contatto con la più ampia controversia su spazio e tempo in Kant tra Kuno Fischer e il Trendelenburg, controversia poi ripresa dal Cohen nella prima edizione (1871) del libro *Kants Theorie der Erfahrung*: cfr. L. LUGARINI, *Cassirer e il problema etico nell'esperienza mitica*, La Goliardica (dispense universitarie), Milano 1966, pp. 13-25.

[47] Per i rapporti tra James e Hodgson cfr. F. O. MATTHIESSEN, *The James Family* cit., pp. 132, 188, 211, 223, 299.

zioni dei suoi *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1874, e soprattutto con la fondazione a Lipsia nel '75 del primo Istituto di psicologia sperimentale. È del dicembre dello stesso '75 la celebre lettera di James al Presidente Eliot dell'università di Harvard in cui il Nostro auspica l'istituzione di un nuovo tipo di insegnamento della psicologia in linea con i più recenti sviluppi della fisiologia e secondo quei problemi che l'evoluzionismo darwiniano ha sollevato per primo (dallo stesso Darwin della *Espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* a Chauncey Wright — e si noti che James scrive questa lettera pochi mesi dopo la morte del « Corifeo » del Metaphysical Club) e che sono ormai i temi preferiti delle riviste scientifiche e non scientifiche, dei giornali, dei dibattiti di ogni centro culturale. James ha in mente una cattedra di psicologia che solo uno scienziato-filosofo come Lotze o come Wundt, cioè di formazione analoga alla loro, potrebbe occupare. Scrive James:

> Una concreta scienza dell'uomo è attualmente in via di costruzione sulla base della teoria dell'evoluzione e dei fatti dell'archeologia, del sistema nervoso e degli organi di senso. Esiste già un vastissimo materiale. I giornali e le riviste sono pieni di articoli più o meno importanti in proposito. Il problema è questo: gli studenti saranno abbandonati alle riviste e alla guida di quei professori che, per la loro formazione esclusivamente letteraria, possono prestare un'attenzione soltanto parziale al tema, eppure il *College* cercherà un uomo che sia del tutto all'altezza, per la sua preparazione scientifica, nel compito di svolgere tutti gli argomenti della storia naturale, ma che abbia nel contempo una tale familiarità con gli scrittori introspettivi da guardarsi da certa rozzezza di ragionamento così frequente negli uomini di laboratorio puri e semplici? Premesso che io escludo qualsiasi riferimento alla mia persona, è mia ferma opinione che il *College* non possa accettare che la psicologia sia insegnata come una scienza viva da chi non abbia una conoscenza di prima mano dei fatti della fisiologia nervosa. D'altra parte, un semplice fisiologo non è in grado di comprendere appieno le sottigliezze e le difficoltà degli aspetti psicologici della sua materia, finché non abbia cercato di insegnare, o almeno di studiare, la psicologia nel suo complesso. L'unione delle due « discipline » in un solo uomo sembra quindi la cosa più ovvia e auspicabile.

Tale unione non poteva trovarsi meglio realizzata di quanto lo fosse nel James medesimo, data la sua formazione di medico, di fisiologo, e di psicologo, gli studi specialistici condotti in

Francia (col celebre Charcot) e in Germania sia nella fisiologia come nella psicopatologia, e data anche la sua ampia attitudine alla psicologia introspezionistica e alle componenti umanistiche (filosofico-letterarie) che erano tanta parte del suo bagaglio culturale. Se una cosa era dunque fuori discussione, in quella lettera, questa era proprio « il riferimento alla *sua* persona », sebbene in senso opposto a quello espresso, per comprensibili ragioni di convenienza, dal James. Il Presidente Eliot non durò fatica a comprendere ciò che James chiedeva e quest'ultimo poteva dare inizio, l'anno successivo, ad un nuovo corso di psicologia fisiologica che fu senz'altro il primo del genere in America. James ebbe a disposizione anche due piccole stanze in cui cominciò a collocare alcuni apparecchi di rilevazione sperimentale: fu così che nacque, nel 1876, il primo laboratorio di psicologia sperimentale negli Stati Uniti.

James si accordava col Wundt non soltanto nell'indirizzo sperimentale e fisiologico dato alla psicologia, ma anche nel concepire quest'ultima come la « scienza dell'esperienza immediata » e nell'orientarsi, in chiave evoluzionistica, verso i fenomeni della psicologia genetica. L'evoluzionismo del James e quello di Wundt hanno poi esiti in qualche punto affini: entrambi mirano a recuperare, in virtù dei caratteri creativi e spontanei dell'evoluzione, l'esigenza spiritualistica della spontaneità, della libertà e del finalismo [48].

Ma in ordine a quest'ultimo problema James è particolarmente vicino alla sintesi speculativa del Lotze che aveva studiato medicina e fisiologia col Fechner e che si addottorò nello stesso anno in medicina e filosofia, insegnando poi entrambe le discipline nell'università di Lipsia e in quella di Gottinga dove successe, come è noto, allo Herbart. Nella *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig (1852), e anche nei suoi lavori precedenti (*Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*, Leipzig 1842 e *Allgemeine Physiologie des Körperlichen Lebens*, Leipzig 1851), Lotze combatte da un lato il vitalismo al quale sostituisce una concezione rigorosamente meccanicistica dei fenomeni naturali; ma, d'altro lato, considera il meccanicismo solo un aspetto, una componente, della sua complessiva filosofia della natura che mette capo ad una posizione organicistica di tipo interazionista. Particolarmente significativa è al riguardo l'interazione da lui tentata tra anima e corpo dove le componenti corporee, connesse secondo il rigido schema meccanicistico, entrano come « segni » o come « occasioni » delle funzioni mentali, e cioè delle superiori attività dello spirito, e viceversa. Ma James dovette essere anche colpito dal largo spazio che la psicologia di Lotze lasciava alla vita delle emozioni e dei sentimenti, in polemica contro l'intellettualismo herbartiano. Lotze tendeva peraltro ad una grande sintesi « monistica » di tipo idealistico: nei tre volumi del *Mikrokosmus*, *Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (Leipzig), apparsi nel 1856-58 e nel '64, Lotze si richiamava all'opera di Humboldt a suo tempo ricordata, e che tanto aveva influito sulla filosofia americana, e alle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Weimar, 1784-91) di Herder e cioè alle fonti di quella filosofia romantica della natura e della storia culminata nell'opera dello Schelling; e a Schelling, Lotze era stato avvicinato per tempo dal suo maestro Hermann Weiss come poi egli stesso ebbe più volte a ricordare. Il fine ultimo di tutta la sua ricerca era stato appunto quello di conciliare la sintesi dell'idealismo romantico (con le sue componenti storico-religiose) con i progressi a lui contemporanei delle scienze meccanicistiche e sperimentali della natura. Ma tale fine era del tutto estraneo alla mentalità empiristica, anti-metafisica, « anglosassone » nel senso già illustrato da Chauncey Wright [49], di James.

Abbiamo cercato così di mettere a fuoco alcune componenti essenziali dell'eclettismo jamesiano (eclettismo che è d'altronde un tratto comune della cultura dell'età sua). Di altre componenti, e in particolare di quella darwiniana, già ci siamo occupati e ancora dovremo occuparci in seguito.

6. *L'interazionismo modificato.*

Vediamo ora, penetrando in quella *ingens sylva* che sono le 1400 pagine dei *Principi* di James, di cogliere spunti e indicazioni utili per la nostra ricerca, tenendo presente quanto si è già detto e cioè che tali indicazioni compaiono sin dagli articoli citati del 1878-79, poi ampiamente ripresi nei *Principi*. In tali articoli, osserva lo Schneider, James « subì chiaramente l'influenza

[48] Per i rapporti James-Wundt cfr. MATTHIESSEN, *op. cit.*, p. 371.

[49] Cfr. qui cap. II, nota 57.

di Chauncey Wright, anche se non lo nominò mai e anche se presentò la sua posizione come darwiniana, per giustificare l'affermazione che il sentimento e la coscienza hanno un'utilità ». Scriveva allora James:

Ho cercato di dimostrare che il ragionamento dipende dalla capacità della mente di ridurre la totalità del fenomeno su cui si ragiona in fattori o elementi parziali, e di scegliere fra tutti questi quello particolare che, nel nostro caso teoretico o pratico, può portare alla conclusione giusta. Un'altra situazione problematica richiederà una diversa conclusione, e che si scelga un differente elemento. L'uomo di genio è quello che, per così dire, sa inserirsi nel punto giusto e trarne l'elemento appropriato, ossia la « ragione », se il contesto è teoretico, lo « strumento », se il contesto è pratico. Ho dimostrato che l'associazione per somiglianza è un importante aiuto in questa dissociazione delle cose rappresentate nei loro elementi. Ma tale associazione è soltanto il minimo di quella stessa selezione, di cui la scelta della giusta ragione costituisce il massimo [...]. Il ragionamento non è che un'altra forma di quella attività selettiva che pare essere la vera sfera della spontaneità mentale [...].

La spontaneità della mente non consiste nello scoprire nuove qualità non-sensibili dell'obiettività. Consiste piuttosto nel decidere quale sarà la sensazione particolare, la cui intrinseca obiettività sarà ritenuta più valida di quella di tutte le altre [...].

Queste funzioni mentali sono già in opera all'inizio della sensazione e i più semplici mutamenti sensoriali implicano la coscienza di tutte le categorie: tempo, spazio, numero, obiettività, causalità. Non vi è prima un atto passivo della sensazione pura, seguito da una produzione attiva o da una proiezione (« induzione ») degli attributi della obiettività da parte della mente. Tutto ciò ci perviene insieme con le qualità sensibili, e il loro procedere da uno stato di indeterminazione a uno stato di distinzione è l'unico processo che debba essere spiegato dagli psicologi [...].

È certamente molto forte negli uomini educati nei laboratori il desiderio di non mescolare i loro ragionamenti fisici con quegli incommensurabili fattori che sono i sentimenti. Niente è più comune che sentirli parlare dei fatti coscienti come di qualcosa di così vago ed impalpabile che se ne può persino mettere in dubbio l'esistenza. Ho sentito un biologo assai intelligente dire: « è ora che gli scienziati protestino contro il riconoscimento di una cosa come la coscienza nell'indagine scientifica ». In breve, il sentimento rappresenta la metà « non scientifica » dell'esistenza, e chiunque si compiace di chiamarsi « scienziato » sarà ben felice di acquistare senz'altro una omogeneità di termini negli studi di sua predilezione, al basso prezzo di ammettere un dualismo che, nello stesso tempo in cui concede

alla mente un modo di essere indipendente, la relega in un limbo di inerzia causale e assicura che non v'è da temere da parte sua alcuna intrusione e frattura.

Ma anche il Senso Comune può avere le sue esigenze estetiche fra le quali può esservi un desiderio di unità. Lo spettacolo di un ultimo e inesplicabile dualismo nella natura delle cose può essere così insoddisfacente come l'obbligo di fare un calcolo con termini eterogenei [...].

E allora, chi deciderà fra tali opposte esigenze estetiche? [...]. Ambedue sono concezioni possibili, e, nello stato presente della nostra conoscenza, è un procedimento assai poco scientifico quello di affermare dogmaticamente la verità dell'una o dell'altra [50].

Commenta lo Schneider:

Questa è l'essenza della psicologia di James, come pure della sua « volontà di credere » e del suo pragmatismo. Il cervello, egli argomentava, è flessibile o fatto per esser guidato, e la coscienza è fatta evidentemente per guidare, per discriminare. La conclusione è ineccepibile: il cervello e la coscienza *debbono* operare insieme. Per quanto fosse moralmente certo dell'interazione, egli si rifiutò, nella sua *Psicologia*, di considerarla come un problema scientifico e la relegò nel campo metafisico del suo pensiero, utile espediente di cui si servì spesso in tale opera.

Sono peraltro questi rimandi « metafisici » che a noi interessano. Già nel primo capitolo, dedicato allo *Scopo della psicologia*, James assume un atteggiamento critico nei confronti dell'associazionismo di Herbart, Hume, dei due Mill e di Bain: la loro pretesa è di « prendere tante idee distinte » e di mostrare come esse, con l'unirsi, col respingersi e col succedersi in svariati modi, diano origine ai ricordi, alle percezioni, alle emozioni, alle volizioni, alle passioni e a tutti gli altri fenomeni della vita mentale di ogni singolo individuo. Lo stesso « io individuale » viene in tal modo spodestato dalla sua posizione di tradizionale preminenza (quale è quella che esso assume nella psicologia spiritualista); l'io non è più la semplice « sorgente primitiva delle rappresentazioni » e delle « facoltà », ma, al contrario, « l'ultimo e il più complesso prodotto di esse » [51]. In tal modo, però, l'asso-

[50] JAMES, *Are We Automata?*, in « Mind », IV, 1879, cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 539-40.
[51] I, 2; 1.

ciazionismo si trova costretto a trasferire l'ordine delle esperienze della coscienza nel « mondo esterno »: solo così infatti l'ordine e la connessione delle idee possono corrispondere all'ordine e alla connessione delle cose. Ciò solleva di già svariati problemi di natura filosofica; ma anche restando entro i confini della psicologia, è evidente che il passaggio tra la cosa e l'idea non può essere istantaneo o diretto: si pone in ogni caso come termine di mediazione il corpo, con i suoi organi percettivi e con il sistema nervoso centrale. Lo psicologo entra qui per forza di cose nel campo del neurologo e del fisiologo ed è su questo terreno che l'associazionista, non meno dello spiritualista, deve vincere, se può, la sua battaglia:

> Che il cervello sia la base somatica diretta delle operazioni mentali è un fatto oggi così universalmente ammesso, che qui viene posto semplicemente come un risultato, del quale tutto il resto del libro dovrà dimostrare la verità. Le esperienze somatiche, e più specificamente quelle cerebrali, si pongono fra le condizioni della vita mentale che debbono formare l'oggetto della psicologia. *Gli spiritualisti e gli associazionisti debbono essere tutti dei « cerebralisti »*, se non altro per questo che tanto le facoltà dell'anima quanto le leggi associative hanno bisogno, per diventare attive, dell'intervento co-determinante delle leggi cerebrali. La nostra prima conclusione è quindi che la psicologia presuppone e include un certo grado di fisiologia cerebrale [52].

La psicologia di Spencer si è presentata, d'altronde, come la soluzione definitiva di ogni problema di interazione avendo assunto come postulato il criterio evoluzionistico secondo cui « l'essenza della vita mentale e di quella fisica è una sola »; ciò viene spiegato con « l'adattamento delle relazioni interne alle esterne » e tale spiegazione ha certamente un merito: quello di considerare l'anima, non più una creazione a parte, autosufficiente, separata dal resto della natura, ma come il centro di una serie di relazioni o di nessi, di azioni e di reazioni con l'ambiente circostante naturale e con la sua storia (per cui la psicologia non può rimanere per esempio del tutto indifferente o estranea alla zoologia) [53]. Ma al di là di questo merito, la formula spenceriana non ne presenta molti altri: essa è « l'indeterminatezza incarnata »; si

[52] I, 4-5; 3-4.
[53] Il riferimento a Chauncey Wright è evidente.

presenta come una soluzione ed è soltanto un problema [54]. Si delinea qui nei confronti di Spencer quell'orizzonte critico — a noi già ampiamente noto — che James verrà tessendo attraverso i due volumi dei *Principi* per trarne poi le ultime conclusioni di natura anche e soprattutto filosofica nel capitolo finale dell'opera.

Del secondo capitolo (*Le funzioni del cervello*) interessano qui le conclusioni, assai più che le analisi fisiologiche e morfologiche particolari che sono ovviamente e inevitabilmente invecchiate. Da tali analisi James ricava infatti una conclusione generale che getta luce sul suo modo di intendere l'evoluzionismo darwiniano applicato alle funzioni psichiche, nonché l'interazionismo modificato tra fattori meccanici e fattori spontanei, tra fatti « cerebrali » e atti « mentali ». In tutti gli animali, dice James, tutti i centri nervosi sono sotto un certo aspetto « meccanismi » e sotto un altro aspetto sono, o sono stati in passato, « organi di coscienza ». La coscienza, si precisa qui, presiede alla « scelta » e anzi con tale funzione si identifica:

> La coscienza deve sempre *preferire* alcune sensazioni ad altre; e se è in grado di ricordare, seppure oscuramente, alcune di queste sensazioni quando non sono presenti, queste devono risultare i *fini* del suo desiderio. Se oltre a ciò essa può ritrovare nella propria memoria qualche scarica motoria che possa aver condotto a tali fini e sa associare tali fini con quella scarica, allora quest'ultima può venir desiderata come *mezzo*. Questa è ciò che si chiama *volontà* (la genesi dell'atto volontario); la sua attuazione deve naturalmente esser proporzionata alla possibile complicazione della coscienza. In questo senso perfino il midollo spinale può avere un qualche potere di volontà e di sforzo allo scopo di modificare il proprio comportamento in seguito a nuove esperienze che la sua sensibilità abbia fatto [55].

Se si confronta questo passo con quello precedente tratto da *Are We Automata?*, emergono con chiarezza i tratti salienti della concezione jamesiana della mente, nonché i fondamenti della sua futura teoria pragmatica dell'intelligenza e del significato. La « spontaneità della mente », egli dice, consiste nella sua « attività selettiva »; la coscienza cioè deve *scegliere*, deve ridurre la « totalità del fenomeno » (che nei *Principi* James chiamerà *plenum*) ad alcuni fattori parziali, deve « preferire alcune sensa-

[54] I, 6; 5.
[55] I, 78; 65.

zioni ad altre ». Questa scelta è determinata e suggerita dalla « situazione problematica », ma la situazione è di per sé un mero contesto d'esperienza « dato », un dato di tale complessità che non è *ipso facto* significativo circa gli esiti futuri. La « corrispondenza delle relazioni esterne alle interne », che è il postulato metafisico degli associazionisti e di Spencer, non fa parte di tale « dato »; la corrispondenza non sta all'inizio e all'origine del processo mentale, ma ne è caso mai il risultato, nel caso cioè che la coscienza *sappia scegliere* i caratteri importanti per i propri fini: la spontaneità della mente, dice James, « consiste nel decidere quale sarà la sensazione particolare la cui intrinseca obiettività sarà ritenuta più valida di quella di tutte le altre ». La sensazione prescelta diventa dunque il *fine* dell'attività mentale e i comportamenti che la coscienza associa a tale fine come atti a conseguirlo divengono il *mezzo*. L'unione del fine con il mezzo costituisce ciò che si suol definire « azione volontaria ».

In tal modo l'azione volontaria sorge dall'interazione di più fattori che possono così venir riassunti: il contesto d'esperienza « dato » (la « situazione problematica »); l'associarsi mnemonico di precedenti contesti d'esperienza nei quali la coscienza ha posto in essere determinate risposte o comportamenti impulsivi seguiti da successo; la scelta, in base al contesto e in base all'associazione mnemonica, di un particolare carattere sensibile, a preferenza di altri, come carattere « desiderabile »; la messa in opera dei comportamenti ritenuti idonei a fungere come mezzo per il fine prescelto. È in tal modo dunque che il cervello e la coscienza possono « operare insieme », senza cadere né in un determinismo assoluto quale è quello degli associazionisti, né in un dualismo irriducibile di anima e corpo quale deriva dalla tesi dello spiritualismo sostanzialistico tradizionale.

L'interazionismo « modificato » di James (modificato dalla spontaneità di scelta della coscienza e quindi non « meccanico » come è in Spencer) non è d'altronde che una intelligente applicazione alla psicologia della teoria darwiniana: la progressiva « meccanicizzazione » dei centri nervosi, il loro progressivo « automatismo », è infatti un portato dell'evoluzione:

> Tutti i centri nervosi hanno anzitutto una funzione essenziale, quella dell'azione « intelligente » (*intelligent*). Essi sentono (*feel*), preferiscono una cosa ad un'altra, e hanno dei « fini ». Come tutti gli altri organi, però, essi *si evolvono* da antenato a discendente, e la loro evoluzione segue due direzioni: i centri inferiori passano ad uno stato più basso, ovvero di automatismo più completo; i centri superiori passano invece ad uno stato più elevato, consistente in una più larga intellettualità. Pertanto può avvenire che quelle funzioni che possono impunemente divenire uniformi e costanti, vengano ad avere un bisogno sempre minore di essere guidate dalla mente; e che il loro organo, il midollo spinale, divenga sempre più una macchina senz'anima; mentre, al contrario, gli emisferi divengono sempre più i centri di quelle funzioni che giova all'animale di avere adatte alle delicate variazioni dell'ambiente. La struttura anatomica del cervello e la coscienza ad esso connessa si fanno sempre più complesse, quanto più l'evoluzione zoologica procede. In questo senso si può presumere che nell'uomo e nelle scimmie i gangli basali facciano da soli un numero di cose minore che nei cani, meno nei cani che nei conigli, meno nei conigli che nei colombi, meno nei colombi che nelle rane, meno nelle rane che nei pesci; e che gli emisferi facciano corrispondentemente sempre di più. Questo progressivo passaggio di funzioni agli emisferi, di cui si accresce corrispondentemente l'importanza, sarebbe esso stesso uno dei cambiamenti che costituiscono l'evoluzione, atto ad esser spiegato, come lo sviluppo degli emisferi medesimi, sia per mezzo di variazioni fortunate, sia per mezzo dell'abitudine [56].

James osserva che non interessa, a questo punto, discutere se tale evoluzione avvenga « per eredità di abitudini acquisite o per la conservazione di modificazioni utili », poiché ciò che importa è innanzi tutto stabilire che tale evoluzione *esiste* (egli riprenderà d'altronde la questione nell'ultimo capitolo dei *Principi*): l'evoluzione spiega come i centri nervosi, da « organi di coscienza », divengano col tempo meccanismi automatici; il rapporto tra attività cerebrale e attività mentale mira verso l'alto secondo un processo di interazione che si vien facendo sempre più complesso e saldamente intrecciato. Ciò che un tempo era ancora oggetto di scelta e di decisione « intelligente » (per esempio, esprimendoci in modo semplificato, la scelta di quale gamma di colori fosse importante individuare per le reazioni percettive e quale no, tenuto conto dei bisogni di sopravvivenza), diviene in seguito un risultato automatico, un « meccanismo senz'anima », un « dato » dell'ambiente o un contributo fisiologico del corpo di cui la mente deve tener conto nelle sue scelte ulteriori e più complesse (per esempio la scelta di un colore, all'interno della gamma già consolidata da centinaia di migliaia d'anni come l'unica

[56] I, 79; 65-6.

possibile per il corpo percipiente umano, come colore opportuno a rivestire un significato simbolico, di avvertimento, di segnale e simili).

Resta da dire che la posizione di James appare come lo sviluppo del tentativo di Chauncey Wright di spiegare l'« evoluzione della coscienza », e il sorgere dell'« autocoscienza », mediante l'uso modificato di precedenti funzioni secondo quel processo che collega l'uomo con le altre specie animali in una catena evolutiva che Wright aveva in animo di analizzare nella sua progettata ma non compiuta « psicozoologia ». Senonché James, nel mentre potenzia con superiore competenza le componenti fisiologiche del problema, dimentica poi quella teoria dei *segni* trasmessa dal Wright al Peirce che è un fattore decisivo nella comprensione delle attività psichiche in generale e di quelle superiori in particolare. Tale dimenticanza, o incomprensione, segna sin dall'inizio un distacco marcato tra le posizioni di Peirce e quelle di James; tale distacco, determinato principalmente dalla incomprensione di James per la logica, si farà via via incolmabile e determinerà differenze radicali nel modo di intendere la massima pragmatica.

7. *L'abitudine.*

Il capitolo IV dei *Principi* dedicato all'abitudine (*habit*), così come il successivo dedicato ad un'analisi critica della teoria dell'automatismo, è tra le parti più note dell'opera. Ai nostri scopi basterà qui un accenno.

Sin dall'inizio James identifica senz'altro il concetto di abitudine con quello di materia. « Quando si cerca una definizione dell'abitudine — egli scrive — ci si trova di fronte alle proprietà elementari (*fundamental*) della materia. Le leggi della natura sono soltanto le immutabili abitudini che le diverse specie elementari della materia conservano nelle loro scambievoli azioni e reazioni »[57]. I fenomeni dell'abitudine, negli esseri viventi, sono dovuti « alla plasticità dei materiali organici di cui i loro corpi sono composti ». *Plastico*, precisa James, significa, nel più ampio senso della parola, « possedere una struttura abbastanza debole per cedere ad una data influenza, ma abbastanza forte

[57] I, 104; 92.

per non cedere tutto in una volta »[58]. Ciò interessa soprattutto il sistema nervoso e rende ragione del largo uso che la teoria associazionistica conserva in psicologia. Ogni idea è, per così dire, un percorso nel tessuto nervoso: « le impressioni degli oggetti esterni vanno formandosi dei sentieri sempre più appropriati e i fenomeni vitali, interrotti per un certo tempo, rinascono quando si ripresentino stimoli esterni uguali ». Più « sentieri » o più « scariche » concatenate nei centri nervosi danno luogo a quei processi che noi chiamiamo « abitudini »: si tratta di « sistemi di sentieri riflessi, organizzati in modo da risvegliarsi successivamente l'un l'altro »[59]. In tal modo si formano intere serie di concatenazioni automatiche che la coscienza non ha più bisogno di controllare direttamente. James esamina a lungo i vantaggi che derivano dalla presenza di abitudini fortemente consolidate, quali ad esempio la maggiore semplicità, accuratezza e rapidità dei movimenti, il minore sforzo, la minore attenzione, la maggior libertà che ne deriva per la coscienza. L'abitudine ha anche un grande rilievo sotto il profilo morale e sociale: essa è « l'enorme volante (*fly-wheel*) della società, e ne è ad un tempo il più possente agente conservativo »[60]. Questo spunto troverà ampio sviluppo nell'opera del '96 *The Will to Believe*, nonché applicazione nelle idee pedagogiche di James[61].

Ma il vero problema consiste nel chiarire « la formazione *ex novo* di un semplice riflesso, o di una di queste vie in un sistema nervoso vergine. [...] È evidente che, dopo averla percorsa una volta, una corrente percorre meglio una data via una seconda volta; ma per quale ragione la percorse quella prima volta? » Non si può rispondere, infatti, ricorrendo alla *volontà*: molte abitudini dell'uomo, e fors'anche la maggior parte, ebbero un tempo il carattere di azioni volontarie, ma nessuna azione può aver rivestito *originariamente* e *primitivamente* tale carattere: « L'azione abituale può esser stata volontaria una volta, in principio, ma, ancor prima, deve esser stata impulsiva e riflessa. È questo primissimo caso che va considerato qui ». James non sa trovare al proposito miglior risposta di quella già fornita dalla scuola di Spencer (dal Fiske della *Cosmic Philosophy* e

[58] I, 105; 93.
[59] I, 108; 95.
[60] I, 121; 103.
[61] Si vedano ad esempio i *Colloqui con gli insegnanti* (*Talks to Teachers*) in *Memories and Studies*, New York-London 1911; uno di tali colloqui si trova tradotto in M. KNIGHT, *Introduzione a James*, cit., pp. 223-9.

dallo Spencer medesimo), risposta che si richiama alla legge della redistribuzione continua della materia e del movimento; in parole povere: in un sistema di tensioni e di equilibri quale troviamo nel cervello, le correnti nervose possono aver bisogno, in certi momenti, di tracciare nuove vie di sfogo, o di « scambio », allo scopo di mantenere l'equilibrio dell'insieme. Ma ogni via percorsa una prima volta tende, per la plasticità del mezzo, ad essere ripercorsa di nuovo e a dar luogo quindi, col tempo, ad un'azione riflessa e abituale [62].

Non insisteremo oltre su quest'ordine di problemi ai quali James dedica anche i capitoli successivi sino al IX. Il suo sforzo di mostrare l'interazione tra attività cerebrale e attività mentale ha perso inevitabilmente, per il lettore di oggi, gran parte della sua importanza, anche se bisogna riconoscere a James il merito di aver saputo cogliere, con innegabile chiarezza, i nodi controversi del problema; nodi che trovano la loro radicalizzazione nel capitolo VI dedicato alla teoria dei « minimi mentali » o teoria delle monadi psichiche (*the mind-stuff theory*). Se vogliamo sostenere, in tutta la sua portata, la teoria evoluzionistica, dice James, dobbiamo sforzarci di concepire

quali possano veramente essere stati i primi albori della coscienza, sicché essa non ci appaia come una nuova *specie*, non esistita fino ad allora ed irrompente all'improvviso nell'universo [...]. *Se si vuole ammettere che l'evoluzione si compia senza scatti, bisogna pure ammettere che una qualche forma di coscienza sia esistita fin dalla prima origine delle cose* [63].

[62] James cita la *Cosmic Philosophy* di Fiske (vol. II, pp. 142-6) e i *Principles of Biology*, London 1864-67, di Spencer (§§ 302-3), nonché il capitolo sulla *Sintesi fisica* dei *Principles of Psychology*, London 1870-72, sempre di Spencer. Lo stesso James riconosce che tutto ciò è « assai vago ». Per rispondere alla questione del primo formarsi di un'abitudine « non possiamo che tornare indietro al nostro concetto generale del sistema nervoso considerato come una massa di materia le cui parti, che si trovano costantemente in differenti stati di tensione, tendono in modo ugualmente costante ad equilibrarsi. Questo equilibrio fra due punti qualsivoglia si forma lungo quelle vie che sono maggiormente pervie al momento. Ma siccome un dato punto del sistema può appartenere, effettivamente o parzialmente, a varie vie di conduzione, e i processi della nutrizione sono soggetti a mutamenti accidentali, vi devono essere qua e là degli *scambi* (come nelle ferrovie) che immettano le correnti per vie inusitate. Una di queste potrebbe divenire così una via novellamente pervia, e, percorsa più e più volte, potrebbe finire per diventare il principio di un nuovo arco riflesso » (I, 109; 95-6).

[63] I, 149; 126-7.

Ma questa è d'altronde un'ipotesi chiaramente metafisica (della quale peraltro si ricorderà Whitehead) e le molte prove fisiologiche che James pone al vaglio in questo capitolo non forniscono in ultimo alcun risultato conclusivo, dal punto di vista almeno di quella scienza « positiva » assunta all'inizio come modello.

8. *La corrente del pensiero.*

Col capitolo IX, uno dei più importanti e originali dell'opera, James dà inizio allo studio della mente « per via introspettiva ». Egli opera qui un capovolgimento della comune metodologia psicologica, destinato a determinare una svolta profonda negli studi di quella disciplina. La psicologia tradizionale (si potrebbe dire da Locke in poi, ma in verità anche prima) ha sempre ritenuto di dover procedere dagli elementi semplici del pensiero a quelli complessi, dai mattoni all'edificio, o, fuor di metafora, dalle « sensazioni semplici » al fenomeno complesso della coscienza preso nel suo insieme. Operando in tal modo, Locke e i suoi continuatori ritenevano di attenersi al metodo empirico e all'esperienza; in verità, essi stavano facendo tutto il contrario: « Chi ha mai provato una sensazione semplice? », chiede James. Stabilito per via di astrazione intellettualistica che le sensazioni costituirebbero i « dati più semplici » dell'esperienza, lo psicologo tradizionale procede poi « sinteticamente » a ricostruire l'edificio della coscienza; ma se si voleva rimanere davvero all'esperienza, non è questo che si trattava di fare. Scrive James:

L'unica cosa che la psicologia ha il diritto di ammettere fin da principio come postulato, è il fatto del pensiero stesso, e deve cominciare appunto dall'analizzarlo. Se risulterà che le sensazioni sono alcuni degli elementi del pensiero, saremo sempre a tempo a prenderle in considerazione.

Il primo fatto, per noi come psicologi, è questo, che un pensare di qualche genere esiste e agisce (*goes on*). Ci serviamo della parola pensiero volendo significare con essa qualunque stato di coscienza, senza distinzione. Naturalmente determineremmo il fatto in modo molto più semplice e con un *minimum* di premesse, se potessimo dire « pensa » come si dice « piove » o « tira vento ». Ma siccome non possiamo farlo, dobbiamo limitarci a dire che *il pensiero esiste e agisce* [64].

[64] I, 224; 178.

È dunque l'intero complesso della corrente di coscienza (*stream of consciousness*), così come essa si presenta in ogni momento determinato, a costituire il « fatto » d'esperienza da cui l'analisi deve partire.

Un primo elemento cui mette capo l'analisi è il carattere « personale » che accompagna sempre il pensiero; come dice James, *ogni pensiero fa parte di una coscienza personale*:

> I soli stati di coscienza con cui abbiamo a che fare naturalmente, sono quelli che troviamo nelle coscienze personali, nelle menti, nelle personalità, negli *io* e nei *voi* consueti, particolari [...]. In questo senso si può considerare come dato immediato, in psicologia, piuttosto l'io personale, che non il pensiero. Il fatto cosciente universale non è « esistono sensazioni e pensieri », ma « io penso » ed « io sento ». Nessuna psicologia, ad ogni modo, può mettere in dubbio l'*esistenza* di tanti io personali [65].

James non sviluppa ulteriormente questa sua prima osservazione, ma passa senz'altro all'analisi di un secondo elemento del pensiero qual è quello del suo continuo mutamento, della sua irripetibilità: *nessuno stato, una volta passato, può ripetersi ed essere identico a quello che era prima* [66]. James opera qui una distinzione importante tra « sensazioni » e « oggetto »: le sensazioni (le « idee semplici » di Locke) non si ripresentano mai identiche; ciò che si ripresenta, e viene riconosciuto, è l'*oggetto*. Non si ha alcuna prova, dice James, che un'identica sensazione fisica sia mai percepita da noi due volte; ciò che si presenta due volte è lo stesso *oggetto*: la stessa *qualità* di verde, lo stesso profumo oggettivo, la stessa *specie* di dolore. James anticipa qui la futura distinzione whiteheadiana tra oggetti (« oggetti eterni ») e sentimenti (*feelings*), ma, come spesso gli accade, non è in grado di vedere tutti i possibili sviluppi della sua stessa scoperta [67].

[65] I, 226; 179-80.
[66] I, 230; 188.
[67] Se avesse approfondito questo spunto James si sarebbe certamente trovato più vicino a Abbot e a Peirce (dal quale non è improbabile, d'altronde, che lo spunto derivi; ma bisogna forse pensare più al Santayana che James ebbe ad Harvard tra i suoi allievi); ma se c'è un tratto caratteristico dello stile di pensiero di James è proprio questa sua felicità intuitiva, questa sua genialità nel cogliere spunti e prospettive originali, per subito dopo abbandonarli o, più spesso, annacquarli in prolisse considerazioni di psicologia spicciola o di filosofia popolare delle quali infarcisce tutte le sue opere. In James prevale sempre lo stile del « conferenziere » e il gusto per il « giuoco intellettuale », come diceva suo fratello Henry.

Le ragioni che James adduce a riprova della sua tesi possono riassumersi sinteticamente in due ordini di considerazioni: per prima cosa ogni sensazione si inserisce in un contesto d'esperienza al quale aderisce strettamente (e dal quale può essere « estratta » solo mediante attenzione astrattiva); ma ogni contesto d'esperienza è costituito da un complesso tale di elementi e di nessi che immaginarne un'esatta riproduzione e ripetizione in tempi diversi è qualcosa di assurdo o, quanto meno, di altamente improbabile. Ora, una sensazione ha una qualità, un valore, un grado relativo agli elementi che la accompagnano nel contesto d'esperienza; essa è quindi volta per volta diversa. In secondo luogo, la sensazione dipende, oltre che dal contesto d'esperienza, anche da una qualche « azione cerebrale »; ne consegue che

> perché potesse ripetersi una sensazione identica, bisognerebbe che essa si presentasse la seconda volta *in un cervello non modificato*. Ma siccome questo, esattamente parlando, è fisiologicamente impossibile, è pure impossibile una sensibilità non modificata; poiché ad ogni modificazione del cervello, per quanto piccola, deve corrispondere un cambiamento di eguale entità nella sensibilità a cui serve di base il cervello [68].

La conseguenza che James trae dalla sua analisi è però ciò che più di tutto importa:

> Tutta quanta la storia di ciò che si chiama « sensazione » è una dimostrazione della nostra incapacità di affermare se due qualità sensibili percepite isolatamente siano esattamente uguali. Ciò che, più che la quantità o la qualità di una data sensazione, richiama la nostra attenzione, è il suo *rapporto* (*ratio*) con qualunque altra impressione che possiamo avere nello stesso tempo [69].

In tal modo James ha gettato le basi della sua importante teoria delle relazioni. Innanzi tutto, egli ha affermato, non si sperimentano le sensazioni, ma dei contesti d'esperienza complessi soggetti a continuo mutamento; e poi, in tali contesti, le sensazioni non emergono come dati materiali identici e ricorrenti, ma come termini di relazione, di rapporto, di confronto. La coscienza non è divisibile in « stati », « elementi », « contenuti »: essa è un fluire senza soluzione di continuità da relazione a

[68] I, 232-3; 185.
[69] I, 231-2; 184.

relazione; noi ci serviamo delle sensazioni « come di quelle pietre che poniamo nel letto del torrente per passare oltre, ed arrivare a riconoscere quelle realtà di cui esse ci rivelano la presenza ». Le « realtà » cui ci dirigono le sensazioni sono gli « oggetti » della nostra esperienza, e meglio si direbbe, in James, i « valori » che contano per noi, i « fini » utili per il soggetto, gli « scopi » prescelti dall'attività intelligente; il « torrente » è la stessa coscienza nel suo fluire, nel suo tendere dalle associazioni passate alle possibilità future, nel suo rilevare e porre le relazioni importanti:

La coscienza, dunque, non appare a se stessa come tagliata a pezzi. Parole come ' catena ' e ' successione ' non la descrivono in modo esatto così come si presenta sin dal primo sguardo. Essa non è nulla di saldato; essa scorre, fluisce. Un « fiume » o una « corrente » sono le metafore che la dipingono più naturalmente. *Parlandone in seguito, io la chiamerò « corrente del pensiero (stream of thought), della coscienza, o della vita subiettiva »* [...]. La transizione del pensiero di un oggetto a quello di un altro oggetto non è un'interruzione del *pensiero*, più di quello che non sia un'interruzione nel legno il nodo che vediamo in una canna di bambù. Quella transizione fa parte della *coscienza*, come la giuntura è una parte del bambù [70].

La felice metafora qui utilizzata introduce la più importante e decisiva scoperta dell'analisi jamesiana della corrente del pensiero: la scoperta delle « parti sostantive » e di quelle « transitive » del pensiero. La corrente del pensiero è un *donde* e un *verso dove*; ogni elemento di essa si trascina dietro l'*appena accaduto* e anticipa il *quasi per accadere*; ogni elemento è accompagnato da una « frangia » di relazioni che lo caratterizzano. Diretti come siamo agli oggetti, alle sensazioni utili astrattivamente considerate, noi trascuriamo di nominare tutti i nessi e i rapporti che entrano in giuoco in ogni istante: nominiamo il *tuono*, ma

nella coscienza che abbiamo del tuono si insinua la coscienza del silenzio antecedente e vi perdura: perché ciò che udiamo quando scoppia il tuono, non è il puro tuono, ma il tuono-scoppiante-in-mezzo-al-silenzio-e-contrastante-con-esso [71]. La sensazione di questo tuono

[70] I, 239-40; 190-1.

[71] James cita a questo punto la *Psychologie von empirischen Standpunkt*, Leipzig 1874, di Brentano e la citazione è indubbiamente significativa, come si vedrà anche in seguito.

oggettivo, che ci arriva in tal modo in mezzo al silenzio, è del tutto differente da ciò che sarebbe se quel tuono fosse la continuazione di altri tuoni precedenti. Noi crediamo che, per il solo fatto di esistere, il tuono abolisca il silenzio finito proprio allora: ma la *sensazione* del tuono è anche la sensazione del silenzio cessato, e sarebbe difficile trovare nella coscienza concreta e attuale dell'uomo una sensazione così limitata al presente, da non avere un addentellato in qualcosa che sia accaduto prima. Anche qui il linguaggio opera in senso contrario alla nostra percezione della verità. Noi denominiamo i nostri pensieri semplicemente, ciascuno secondo l'oggetto suo, come se ciascuno conoscesse il suo proprio oggetto e niente altro. Ma ciò a cui ciascuno di essi realmente si riferisce è, in modo chiaro, l'oggetto da cui prende il nome, e poi, in modo confuso, un migliaio di altri oggetti. Esso dovrebbe perciò venir nominato con ciascuno di quelli, ma ciò non accade mai [72].

Nella corrente del pensiero non si verificano mai mutamenti discontinui, così come non si verificano nello « stato nervoso »: gli stati psichici successivi « sfumano perciò gradatamente uno dentro l'altro », ma secondo qualità differenti: c'è una preminenza e una frangia, un primo piano e uno sfondo; ma queste sono metafore spaziali, mentre la corrente del pensiero è uno scorrere temporale: ciò che è in primo piano *dura di più*, si conserva più a lungo, rallenta il fluire del pensiero; mentre ciò che sta nello sfondo passa più veloce, vien subito dimenticato, quasi non è registrato dalla coscienza. Il *tuono* che irrompe cancella quasi il silenzio da cui proviene, sebbene quel silenzio concorra a colorire il tuono e anche se il tuono, oltre a cancellare il silenzio, insieme lo manifesta. Ma la coscienza non presta attenzione al suo « da dove » e si concentra sul « che » (sul *thatness*, diceva Hodgson), e così facendo addossa al tuono, che è l'elemento prescelto dall'attenzione come importante, anche ciò che appartiene alle sue relazioni e al modo del suo fluire. In altre parole, la coscienza « solidifica » ciò che è « liquido » [73],

[72] I, 241-2; 191.

[73] Devo questa terminologia, cioè la differenza tra « solido » e « liquido », dove « liquido » è il mondo nella realtà dell'esperienza prima delle nostre intellettualistiche distinzioni, prima del « nominare » e soprattutto prima di quella fallacia della concretizzazione mal posta — come diceva Whitehead — che consiste nello scambiare l'astratto (il nome ' solido ') con il concreto (lo scorrere ' liquido ' dell'esperienza della coscienza), al prof. Carlo Gragnani di Parigi. Nelle nostre frequenti, e per me preziose, conversazioni, « liquido » e « solido » hanno finito per indicare il tema di sviluppi sui quali non mi posso qui soffermare. Per un primo accenno a tali sviluppi cfr. C. GRAGNANI, *Buddhism and Modern Philosophy*, London 1970, pp. 11-4.

si concentra sulle « pietre » e oblia il « torrente », o, per dir meglio, solidifica il torrente con le sue distinzioni e non bada ai passaggi liquidi, « di volo », che permangono tra una solidità e un'altra. La corrente del pensiero si distingue così in due diversi gradi di mutabilità e cioè in quelle parti che James chiamava sostantive e in quelle transitive. Egli scrive:

Questa differenza del grado di mutabilità è la base di una differenza degli stati soggettivi, di cui dobbiamo parlare subito. Quando questo grado è lento, abbiamo coscienza dell'oggetto del nostro pensiero in modo comparativamente calmo e stabile. Quando è rapido, abbiamo la coscienza di un passaggio, di una relazione, di una trasposizione *da* esso o *fra* esso a qualcos'altro. Quando diamo un'occhiata generale alla meravigliosa corrente della nostra coscienza, ciò che ci colpisce prima è la diversa velocità che mostrano le diverse parti di essa. Simile alla vita di un uccello, essa sembra essere un'alternativa di voli e di riposi. Questo è espresso bene dal ritmo del linguaggio, poiché ogni pensiero è espresso in una proposizione e ogni proposizione è chiusa entro un periodo. I punti di riposo sono ordinariamente occupati da immagini sensoriali, che hanno la particolarità di restar vive per essere contemplate dalla mente durante un tempo indefinito, senza mutarsi; i punti che corrispondono ai voli, invece, sono occupati da pensieri di relazioni, statiche o dinamiche, che si formano per la maggior parte tra i fatti considerati nei periodi di relativo riposo.

Chiamiamo punti di riposo le « parti sostantive », e punti di volo le « parti transitive » della corrente del pensiero. Si vede allora che il fine principale del nostro pensare è sempre quello di raggiungere qualche altra parte sostantiva più avanti di quella dalla quale fummo or ora sloggiati. E possiamo dire che l'uso principale delle parti transitive è di condurci da una conclusione sostantiva ad un'altra pure **sostantiva.**

Ora, è assai difficile, per via introspettiva, vedere le parti transitive quali sono realmente. Se non sono che voli verso una conclusione, l'arrestarli per prenderli in considerazione, prima che essi abbiano raggiunto la conclusione a cui tendono, è un vero annichilirli. E se aspettiamo invece che la conclusione sia raggiunta, questa parte sostantiva supera tanto tutte le altre in vigore e fermezza, che le eclissa e le vince completamente col suo bagliore [74].

[74] I, 243-4; 192-3.

Le parti transitive, i pensieri di relazioni, non possono essere colti dalla riflessione in piena luce; ciò equivarrebbe a voler arrestare il « volo » o il movimento del pensiero, e cioè a trasformare una parte transitiva in una parte sostantiva. Questo non significa che le relazioni siano prive di consistenza « oggettiva ». L'errore comune del « sensismo » e dell'« intellettualismo » sta nell'aver confuso l'impossibilità di fissare le parti sostantive con una loro supposta inconsistenza « ontologica » (se consideriamo le relazioni come parti del mondo « esterno ») o « fenomenologica » (se le consideriamo come componenti del flusso di coscienza). Incapace di « mettere le mani » su qualche sentimento « grossolano » corrispondente alle relazioni o alle forme di connessione tra i fatti del mondo, incapace di trovare un *nome* atto a rispecchiare tali relazioni, Hume, ad esempio, ha senz'altro negato l'esistenza di sensazioni di relazione; egli ha ridotto la vita della coscienza a stati sostantivi, alle sensazioni grossolane e alle loro copie « messe una appresso all'altra come i pezzi di un giuoco di domino, ma realmente separate, mentre tutte le altre cose sono soltanto illusioni verbali ». Gli « intellettualisti », ovvero — secondo la generica e discutibile terminologia di James — Kant e gli idealisti, negano invece che le relazioni siano « illusioni verbali », abitudini arbitrarie, ma a loro volta non le accolgono tra i fatti dell'esperienza: esse possono esser conosciute solo in qualcosa che non è sensazione, né « modificazione mentale continua e consostanziale con il tessuto subiettivo »; perciò essi ricorrono ad un piano diverso dall'esperienza, a un « *actus purus* », all'intelletto, alla ragione « trascendentali ». Scrive James, paragonando sensisti e intellettualisti:

Molti di coloro che credono nell'io commettono lo stesso errore degli associazionisti e dei sensisti ai quali essi si oppongono. Ambedue convergono in questo, che gli elementi della corrente soggettiva sono distinti e separati, e costituiscono ciò che Kant chiama un « molteplice ». Ma, mentre gli associazionisti pensano che una « moltitudine » possa formare una coscienza singola, i sostenitori dell'io lo negano dicendo che la conoscenza si forma soltanto quando la moltitudine è sottoposta all'azione sintetizzante di un io. Gli uni e gli altri fanno la stessa ipotesi iniziale; ma poi i secondi, trovando che essa non spiega i fatti, vi aggiungono come correttivo un'altra ipotesi. Non desidero « pronunziarmi » ora sulla questione dell'esistenza o inesistenza dell'io, ma mi limito a dire che non abbiamo bisogno di invocarla per questa particolare ragione, ovvero affinché

la moltitudine delle idee venga ridotta all'unità. *Non c'è, infatti, una moltitudine di idee coesistenti*; una tale nozione è solo chimera. *Tutte le cose che sono pensate in relazione, sono pensate sin dal principio come un'unità, in un'unica pulsazione di subiettività, in un solo stato psichico, sentimento o stato mentale* [75].

Dal punto di vista di James, sensisti e intellettualisti sono in errore nella loro pretesa di partire dagli elementi, dai « mattoni », per arrivare all'unità dell'edificio cosciente. Se, al contrario, partiamo dall'unità della coscienza così come essa si presenta prima dell'analisi, vediamo che essa non è costituita, ad esempio, da tanti punti luminosi, che si succedono l'uno accanto all'altro in posizione « discreta », ma dal trascorrere di un unico centro di luce che si trascina un alone di minor chiarore, di semioscurità, di buio progressivamente sfumato, di « frange », come dice James. La *frangia*

fa parte dell'*oggetto conosciuto*, e la *qualità* e la *cosa* sostantiva appaiono alla mente nella forma di una *frangia di relazioni*. Alcune parti — le parti transitive — della corrente del nostro pensiero conoscono più le relazioni che le cose; ma tanto le parti transitive quanto quelle sostantive formano una corrente continua, senza « sensazioni » delineate in sé [76].

La « frangia » è coessenziale e continua con la « luce »; il che significa che non ci possono essere sensazioni di cose definite (o *sensazioni definite*) senza sensazioni di relazioni e cioè senza sensazioni di quell'« indeterminato » cui dev'esser riconosciuto un posto adeguato nella nostra vita mentale [77]. Le sensazioni di relazioni sono dunque una realtà della nostra vita cosciente, sebbene esse siano intraducibili nei termini del comune linguaggio (che è stato istituito per fissare le parti sostantive del pensiero). Altrimenti,

dovremmo parlare di una sensazione (*feeling*) di *e*, una sensazione di *se*, una sensazione di *ma*, ed una sensazione di *con*, *quasi*, *così*, con

[75] I, 277-8; 214. Si ricordino i paragoni e le critiche molto affini del Bergson agli empiristi e a Kant nel saggio del gennaio 1903 *Introduction à la Métaphysique* (« Revue de Métaphysique et de Morale »), trad. it., Laterza, Bari 1970.

[76] I, 258 nota; 203 nota.

[77] James polemizza qui, come già aveva fatto Peirce, contro la tesi di Berkeley secondo cui sarebbero possibili solo immagini di cose perfettamente determinate. Cfr. qui p. 173.

la stessa facilità di quando diciamo una sensazione di *azzurro* o una sensazione di *freddo*. Però non lo facciamo: si è tanto radicata in noi l'abitudine di riconoscere l'esistenza delle sole parti sostantive, che la lingua quasi si rifiuta di prestarsi a qualunque altro uso [78].

La stessa cosa deve dirsi delle « sensazioni di tendenza » (*feeling of tendency*):

... le « tendenze » non sono soltanto « descrizioni dall'esterno », ma fanno parte degli *oggetti* della corrente del pensiero, la quale così ha coscienza di essi per via interna, e deve quindi essere descritta come in gran parte costituita da *sensazioni di tendenza*, spesso così vaghe che ci riesce impossibile dar loro un nome [79].

Possiamo tentare di dar loro un nome se riflettiamo su espressioni del tipo *niente altro che, o l'uno o l'altro, chi?, quando?, dove?*, e simili. Quando ad esempio si pronunciano degli interrogativi come i tre sopra indicati, che cosa realmente si percepisce? Certo non il mero suono soltanto, ma anche una sfumatura di significato alla quale deve corrispondere « una modificazione della coscienza » [80]. Lo stesso dicasi per negazioni come *no*, *mai*, *non ancora* [81]. Scrive James:

La verità è che molte parti del linguaggio umano altro non sono se non *indici di direzione* del pensiero; e di queste direzioni noi possiamo avere un senso accuratamente discriminativo, sebbene nessuna immagine sensoriale definita abbia influenza di sorta nel procurarcele. Le immagini sensoriali sono fatti psichici stabili: possiamo tenerle ferme e guardarle e studiarle finché ci pare. Queste semplici immagini di movimento logico, invece, sono transizioni psichiche sempre in volo, per così dire, e non si possono considerare che mentre passano volando. La loro funzione è quella di guidare la mente da un gruppo di immagini ad un altro. Mentre passano, noi sentiamo tanto immagini che spuntano, quanto altre che svaniscono, in modo assolutamente peculiare del tutto differente da quando esse sono completamente presenti. Se cerchiamo di fissare il senso della direzione, esse si rendono completamente presenti, e il senso della

[78] I, 245-6; 195.

[79] I, 254; 199.

[80] L'ispirazione brentaniana di questo passo è evidente.

[81] Il discorso di James presenta qui alcune analogie, che sarebbe interessante analizzare, con la ricerca condotta da Husserl in *Erfahrung und Urteil*, a cura di L. Landgrebe, Praga 1939, nuova ed., Hamburg 1948, trad. it., Silva Editore, Milano 1960, pp. 90 sgg.).

direzione è già perduto. Il nudo schema verbale del movimento logico ci dà appunto quel senso fuggevole del movimento, quale l'abbiamo descritto, altrettanto bene come una sentenza razionale, la quale risveglia con le parole che la compongono delle immagini ben definite [82].

Nel caso delle « sensazioni di tendenza » rientra eminentemente quella sorta di fatto mentale che è costituito dalla « intenzione di dire una cosa », prima di averla detta. Schemi di pensiero non ancora articolati balenano di continuo nella nostra mente, rapide visioni prospettiche o di insieme, intenzioni non ancora determinate in parole, ma sufficientemente precise dal momento che saranno esse ad accettare o rifiutare le parole che tenteremo di utilizzare per esprimerle. Ora, tutto ciò si collega strettamente con il problema del « significato ». Il significato, secondo James, è la conclusione di una serie di pensieri [83], e le parti del pensiero che precedono questa conclusione « non sono che i mezzi per raggiungerla ». Allora il significato è presente, in certo modo, all'inizio, durante e alla fine del pensiero e il pensiero è un « significato in cammino ». Ciò è ben espresso dall'esempio dell'unità della proposizione: tale unità è già in qualche modo pensata, pensata nel modo dell'intuizione, nel momento in cui io apro la bocca e inizio a parlare; ma poi la frase effettivamente si articola e si precisa, le parole fluiscono ciascuna assumendosi la responsabilità dell'intenzione che l'ha preceduta e trasmettendo tale intenzione incorporata alle parole che seguono. Io dico ad esempio: « *benché* ci siano poche probabilità di successo, *tuttavia* convien tentare »; ora, nel dire *benché*, io « so già » di dover giungere a *tuttavia*, e tale vivente intenzione dà un'inflessione particolare al mio *benché*, che già presente il *tuttavia*, e al *tuttavia*, che conserva ancora l'eco di quel *benché*. Nello stesso modo chi mi ascolta intuisce, molto prima che io abbia concluso la frase, a che cosa mira quel *benché* [84]. Terminata la frase, quale ne è il significato? Esso è in certo modo la « conclusione », nel senso che resta in noi un sentimento vago e sfumato di quel che si è detto; così come rimane nella memoria il significato di un libro appena letto, sebbene non se ne sappia

[82] I, 252-3; 198.
[83] I, 260; 204.
[84] Un'analisi molto simile in WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, New York 1933, nuova ed., ivi 1955, pp. 193-202.

riferire neppure una frase. Ma se vogliamo « riferire » questo significato dicendo ad esempio « Convien tentare in ogni modo », questo « sostanzializzare » ciò che è vago è in realtà un nuovo significato aggiunto al precedente. Il significato reale è quello della prima frase o, per dir meglio, l'intero di quella frase così come è stata pronunziata nella sua successione concreta: « Benché-vi-siano-poche-probabilità-di-successo-tuttavia-convien-tentare ». All'ingrosso, le parole indicano le parti sostantive del pensiero e i trattini che le congiungono le parti transitive o frange, sebbene questo sia solo un espediente grafico inadeguato perché le parti sostantive e quelle transitive si compenetrano vicendevolmente in modo indissolubile. In conclusione, il significato è qualcosa di complesso, una successione che occupa una porzione di tempo; ma il pensiero di esso « è uno stato di coscienza unico e indiviso » [85].

La coscienza, d'altra parte, dirige la sua attenzione « a gruppi speciali di qualità sensibili » e nel far ciò privilegia certe parti della sua complessiva esperienza e trascura certe altre. Ogni ragionamento, dice James, « dipende dall'abilità della nostra mente a dividere la totalità del fenomeno, su cui si ragiona, in parti, e nello scegliere quell'unico particolare che nel caso singolo possa guidare all'opportuna conclusione » [86]. Nella nostra frase, ad esempio, era l'espressione « convien tentare »: questo è l'elemento forte, posto in piena luce, di quella qualsiasi situazione problematica; tutti gli altri elementi fanno corona in posizione subordinata, ne sono la frangia. In ultima analisi, il significato è una questione di scelta; e qui, dice James, « raggiungiamo le vette dell'etica, in cui la scelta regna suprema ». Questa conclusione, così come tutta la precedente analisi, è certo uno dei fondamenti più importanti del suo successivo pragmatismo.

9. *Il concetto e il significato.*

Il capitolo X dei *Principi*, *La coscienza dell'io*, malgrado la vivacità di talune analisi e il rilievo di molte osservazioni, resta in verità uno dei più deboli dell'intero volume. James oscilla, qui più che altrove, tra un'impostazione psicologica di tipo ridut-

[85] I, 276; 213.
[86] I, 287; 221.

tivo ed una impostazione più ampia, di tipo schiettamente filosofico, del suo tema. Non ci occuperemo dunque del tentativo jamesiano di offrire una propria teoria del concetto di « identità personale », tentativo che non aggiungerebbe molto alla nostra ricerca tesa alla chiarificazione della genesi del pragmatismo di James; ci limiteremo invece a notare come James offra un valido, ma purtroppo rapido, spunto a un'indagine dell'io sociale quando egli afferma che « *un uomo ha tanti io sociali* (*social selves*) *quanti sono gli individui che lo conoscono* e portano l'immagine di lui nella mente » [87]. Lo sviluppo che egli dà a questa prima intuizione, che è certo una brillante anticipazione del comportamentismo di Mead e della teoria sociale dell'io di Dewey, non è pari alle possibilità in essa contenute. E noteremo altresì di passaggio la ben costruita critica alla teoria associazionistica dell'io. Hume, osserva James, è un metafisico non meno di quel che lo sia Tommaso d'Aquino: egli non si accontenta delle sue relazioni di somiglianza e di contiguità; esige una connessione più « reale » e, così facendo, « cerca gli oggetti dietro lo specchio (« *the world behind the looking-glass* ») e offre un esempio di quell'assolutismo che è la grande malattia di tutto quanto il pensiero filosofico » [88]. Ma particolarmente acuta è la critica a John Stuart Mill e alle difficoltà alle quali da se stesso si offre nel tentativo di approfondire la tematica dell'unità dell'io, difficoltà che noi abbiamo succintamente ricordato nel secondo capitolo [89]. Scrive James:

Il modo abituale di filosofare del Mill era di affermare francamente qualche dottrina generale derivata dal padre, e poi fare tante concessioni nei particolari ai suoi avversari, da finire per abbandonare completamente le sue prime affermazioni. In questo caso le sue concessioni equivalgono all'ammissione di qualcosa di assai simile all'anima. In fondo egli commette lo stesso errore di Hume: le sensazioni per sé, egli pensa, non hanno alcun legame fra di loro. Il vincolo di somiglianza e di contiguità che il pensiero ricordante trova fra di esse, non è un « vincolo reale », ma « un puro prodotto delle leggi del pensiero »; e il fatto che il pensiero presente se l'« appropria » non è neppure esso un vincolo reale. Ma mentre Hume si accontentava di affermare che, dopo tutto, questo « vincolo reale » potrebbe anche non esistere, Mill, restio ad ammettere questa possibilità, è condotto, come un qualsiasi scolastico, a porlo in un mondo non fenomenico.

[87] I, 294; 226.
[88] I, 353; 253.
[89] Cfr. qui pp. 79-82.

Le concessioni del Mill possono esser considerate come la *bancarotta definitiva della spiegazione associazionistica* dell'unità della coscienza; spiegazione che aveva cominciato con le migliori intenzioni e oscuramente consapevole della via da tenersi, ma era divenuta alla fine « perplessa al sommo grado » per l'insufficienza di quelle « sensazioni semplici », non-conoscitive, non-trascendenti, di se stesse, che erano il solo bagaglio che essa fosse disposta ad accettare [90].

Il capitolo XII dedicato al *Concetto* (*conception*) tenta una interessante applicazione del concetto di « frangia » al problema dell'« astrazione » e degli « universali ». James ritiene qui di arrivare a comporre la classica controversia tra nominalisti e concettualisti (tutto sommato schierandosi con i secondi). Il carattere universale di un pensiero sarebbe costituito da un elemento « transitivo », da un « senso di tendenza », ovvero, in ultima analisi, dalla « intenzione » del soggetto:

Quando dico: « che uomo meraviglioso è Giovanni! », io so perfettamente che, dicendo Giovanni, intendo escludere Napoleone Bonaparte e il signor X. Ma quando dico: « Che creatura meravigliosa è l'uomo! », ho perfettamente coscienza di intendere di *includervi* anche, non solo Giovanni, ma Napoleone e il signor X. Questa coscienza addizionale è un sentimento di carattere assolutamente positivo... [91].

Questo senso addizionale fornito dalla frangia è in pratica una « traslazione » dal percepito al concetto, una dilatazione comprensiva, come già aveva asserito l'Hodgson nella sua citata *Philosophy of Reflection* (I, pp. 273-308); ma James aggiunge che tale traslazione avviene sempre « per qualche interesse soggettivo », così come il concetto, con cui afferriamo un frammento di esperienza, « altro non è se non uno strumento teleologico »: « *Tutta quanta la funzione di concepire, di fissare, di tener saldi i significati, non ha valore, prescindendo dal fatto che colui che concepisce, è un individuo con propositi parziali e con fini particolari* » [92]. E qui è già anticipato tutto il James delle opere

[90] I, 357-8; 255-6.
[91] I, 472; 353.
[92] I, 487; 357.

successive; ma soprattutto è qui chiaramente manifesta l'incapacità jamesiana di comprendere la reale portata logica del problema del concetto, dell'astrazione, dell'universale. È di questa incapacità che Peirce ebbe a lamentarsi più volte con l'amico. L'universale non è, o non è soltanto, una questione di « frangia » d'esperienza, né di propositi o fini particolari vagheggiati dal singolo individuo che « concepisce ». James non si avvede di lasciare inspiegato il punto essenziale della questione, ovvero il carattere « immutabile » (come egli stesso lo definisce) del concetto; nello stesso modo egli aveva lasciato senza vero approfondimento la sua già citata distinzione tra « oggetti », o « significati », e « sensazioni ». Gli oggetti e i significati sono riconoscibili, e perciò fungono da fondamento per l'universalità del concetto, in virtù di una loro specifica qualità, oppure acquistano tale qualità solo in ragione della « scelta » operata dalla coscienza singola? E come può una scelta, un puro « sentimento transitivo », accedere ad un'universalità oggettiva, non temporale, e quindi non temporanea, e « immutabile »? James non può rispondere esaurientemente a tali domande anche per la particolare impostazione data alla ricerca nei *Principi*, e cioè per quelli che sono stati i postulati assunti come punto di partenza di tutta l'analisi introspettiva: « vale a dire, realtà *extra mentem*, pensieri, e, fra le prime e i secondi, relazioni di conoscenza » [93]. Si tratta di postulati che possono favorire l'indagine tecnica ai fini della descrizione psicologica, ma che d'altro canto la compromettono irreparabilmente dal punto di vista della fondazione filosofica.

Il problema viene ripreso nel capitolo XXII dedicato al *Ragionamento* (*reasoning*), dove la funzione teleologica del concetto viene estesa al campo generale dell'inferenza. Già nel saggio da noi citato e analizzato del '79, *The Sentiment of Rationality*, James aveva scritto:

> Che cos'è il *concetto*? È uno *strumento teleologico*. È un aspetto parziale di una cosa che, *per i nostri fini*, noi consideriamo come il suo aspetto essenziale, come ciò che rappresenta l'intera cosa. In confronto a tale aspetto, tutte le altre proprietà e finalità che la cosa può avere sono accidenti privi di importanza che possiamo onestamente ignorare. L'essenza tuttavia, il nucleo del concetto, muta col mutare del fine al quale miriamo. Una sostanza come l'olio ha tante essenze differenti quanti sono gli usi a cui può servire per differenti individui. Uno può concepire l'olio come combustibile, un altro come lubrificante, un terzo come alimento; il chimico lo pensa come un idrocarburo; il mobiliere come un anneritore del legno; lo speculatore come un titolo che oggi ha una certa quotazione e domani forse un'altra; il fabbricante di saponi, il fisico, lo smacchiatore gli attribuiscono altre differenti essenze in relazione ai loro bisogni. La teoria di Ueberweg, secondo cui la qualità essenziale di una cosa è quella di maggior *valore*, è assolutamente vera; ma Ueberweg non ha compreso che il valore è relativo agli interessi temporanei di colui che lo concepisce [94].

[93] I, 482; 356.

È facile cogliere in questo brano, come pure in tanti altri del capitolo XXII dei *Principi*, l'ispirazione peirceiana di James che aveva assunto un elemento essenziale del pensiero dell'amico, ovvero il nuovo modo di concepire il « significato » come termine e scopo della ricerca, come elemento che viene portato innanzi dall'inferenza e che in essa si costituisce, e non come un mero rispecchiamento di un ordine pre-esistente al pensiero. In un ordine pre-esistente, qualsiasi possibile relazione sarebbe indifferente quanto un'altra; è solo dal punto di vista dei nostri interessi che la natura acquista un'enfasi, un valore, e cioè una gerarchia di relazioni « importanti », come già aveva detto Peirce. Ma James non mostra di comprendere 1) che la possibilità stessa di questa operazione di « enfasi », di « scelta », qual è l'operazione inferenziale, pone un problema più generale che esige una nuova filosofia e una nuova logica (Peirce dedicò gran parte della sua vita nella ricerca di tale filosofia; James tentò qualcosa di simile solo nei suoi ultimi anni con risultati indubbiamente geniali ma anche, nell'insieme, inconsistenti); 2) che la riduzione del significato agli scopi pratici contingenti e individuali rimane solo alla superficie della teoria pragmatica del concetto: rimane al « fatto » e non regredisce alle « condizioni di possibilità ». Che cosa è l'« olio »? La risposta di James è una serie di « esempi »: *per esempio* un combustibile, *per esempio* un lubrificante, *per esempio* un alimento, e così via. Socrate redivivo avrebbe obiettato a James: « Mio caro, non ti ho chiesto a cosa serve l'olio, ma che cos'è ». Peirce, nondimeno, avrebbe difeso la risposta di James contro la pretesa di Socrate, e cioè si sarebbe mosso in opposizione al concetto tradizionale di « verità »; ma lo avrebbe

[94] W. JAMES, *Essays in Pragmatism*, cit., p. 14.

fatto, come noi sappiamo, senza cadere nell'ingenuo « praticismo » individualistico di James.

Il ragionamento, dice James nei *Principi*, opera « mutilando » il *plenum* della realtà: « *Non esiste alcuna proprietà* assolutamente *essenziale per alcuna cosa* »; un fatto concreto ha un'infinità di aspetti e di proprietà e qualsiasi modo di concepirlo è « egualmente vero ». *Per fortuna*, i nostri scopi sono limitati « e noi dobbiamo muovere all'attacco delle cose un passetto per volta, ignorando la solida pienezza degli elementi della natura; mettendoli in serie uno dopo l'altro, per comodità dei nostri piccoli interessi che mutano d'ora in ora »[95]. Le proprietà che attribuiamo alle cose caratterizzano assai di più noi che non le cose medesime: « *Il significato di essenza è teleologico, e la classificazione e il concetto sono soltanto strumenti teleologici per la mente.* L'essenza di una cosa è quella, delle sue proprietà, che è così *importante per i miei interessi*, che, in confronto, posso trascurare tutto il resto [...]. Le proprietà importanti variano da uomo a uomo e d'ora in ora »[96]. Ancora *per fortuna* (« fortunatamente per noi », come dice James) il mondo in cui viviamo si mostra accessibile alle nostre esigenze, nel senso che le connessioni importanti per noi rivelano una certa stabilità: « molti caratteri generali [...]assumono abitudini costanti di mutua concomitanza o repulsione »[97]. Conclude James:

> Non potendo considerare le cose come complessi, ma potendo solo concepirle mediante qualche carattere generale che per il momento noi definiamo come la loro essenza, sarebbe un gran peccato se tutto finisse qui e se il carattere generale, una volta astratto e in nostro potere, non ci servisse a fare alcun passo innanzi. Nell'ultimo capitolo noi dovremo considerare di nuovo tale armonia esistente tra la nostra facoltà di ragionare e il mondo in cui essa si esercita.

Dovremo riparlare presto dell'ultimo capitolo al quale James si appella, capitolo in cui egli cercherà di sostituire — senza peraltro riuscirvi — qualcosa di più solido alla semplice postulazione di una *fortunata* corrispondenza tra dati di fatto e pensiero (sebbene neppur di questo propriamente si tratti, dal momento che le scelte che la coscienza opera « d'ora in ora » per i suoi « piccoli scopi » non possono evidentemente interessare, in generale, la struttura reale o supposta del mondo). Naturalmente James si appella ad una soluzione darwiniana, in accordo con l'ispirazione teoretica che domina ogni parte, o quasi ogni parte, dei *Principi*: il carattere scelto dal « *datum* totale » è il frutto di una « libera variazione »; tutto sta a vedere se quella scelta potrà condurre al fine desiderato, se cioè è stata colta la relazione « buona ». In tal modo l'ambiente è come un deposito di possibilità vaghe e inespresse e la coscienza è un giocatore d'azzardo che punta su una serie di « uscite » (o di eventi) piuttosto che su un'altra. Il *plenum* dell'esperienza offre solo generici indizi; il compito della mente è di saperli cogliere con lampi di intuizione « geniale ».

Per questo James ritiene importante il problema dei « gradi diversi del genio umano » (ma il problema dell'intelligenza del « genio » è abbastanza diffuso nella cultura positivistica e, per esempio, è trattato a fondo anche dal Bain), e così pure il problema del rapporto tra l'intelligenza animale e quella umana. Nel capitolo che qui ci interessa James analizza abbastanza a lungo entrambe le questioni. Nell'analisi delle differenze tra l'intelligenza animale e quella umana James si rifà in buona misura al concetto wrightiano di « segno interiorizzato » (e di Chauncey Wright cita infatti il saggio *The Evolution of Self-Consciousness*) e utilizza anche la veduta di Peirce — a suo tempo riferita — secondo la quale è l'errore a suscitare nel bambino la prima nozione di sé come io o come autocoscienza. Ma l'osservazione più caratteristica di James è la supposta gradazione che dovrebbe intercorrere tra l'animale, l'uomo comune e l'uomo superiore o il « genio ». Scrive James:

> Poiché la natura non fa salti, è evidente che dobbiamo trovare che gli uomini inferiori occupano una posizione intermedia fra i bruti e gli uomini superiori. E così è infatti. Oltre alle analogie che le menti (degli uomini inferiori) suggeriscono loro, interrompendo la successione puntuale delle esperienze, vi è tutto un mondo di analogie che essi possono comprendere ed apprezzare quando vengono loro suggerite dai migliori fra essi, mentre da sé non avrebbero potuto pensarle mai. Questo risponde alla domanda perché si siano dovuti aspettare tanto un Darwin o un Newton. Il lampo della similarità fra una mela e la luna, fra la lotta per l'alimento in natura e la lotta per la selezione umana, era troppo recondito per soccorrere

[95] II, 333-4; 687.
[96] II, 335; 678-9.
[97] II, 337; 680.

alla mente di persone non eccezionali. Quindi, come dicemmo altrove, *il genio coincide col possesso in grado eccellente di associazioni per similarità* [98].

Il posto assegnato da James all'intelligenza « geniale » è una conseguenza della sua interpretazione del darwinismo, nella quale interpretazione le variazioni accidentali si identificano con i lampi di intuizione creativa e spontanea. La concezione « funzionalistica » della mente, concezione per la quale James divenne appunto famoso, è in polemica diretta col determinismo evoluzionistico spenceriano: il rapporto tra l'ambiente e la coscienza, come già si era detto nei primi paragrafi di questo capitolo, non è diretto e automatico; l'ambiente, come anche il corpo, sono condizioni, ma l'intelligenza è capacità di scelta, è intenzionalità teleologica, funzione ricreativa e modificativa dell'ambiente. Dalle stesse ragioni era motivata la polemica di James contro Fiske e Grant Allen, della quale si è già fatto cenno, a proposito dell'incidenza delle grandi personalità sul corso della storia: Fiske, da buon spenceriano, accentuava il determinismo sociale, James la creatività e l'inventività del singolo. Nell'insieme, tuttavia, James mostrava scarsa comprensione della natura particolare dei fatti storici e anche qui, nei *Principi*, l'esempio di un'umanità in attesa secolare del cervello di Newton o di Darwin è, ad essere franchi, di una superficialità disarmante. Ciò non cancella peraltro i meriti di James che con i suoi reiterati attacchi allo spencerismo fornì gli strumenti e le basi per una profonda revisione critica del « darwinismo sociale » e della psicologia associazionistica. I *Principi* di James sono il punto di partenza della sociologia « telica » di Lester F. Ward della quale si è già parlato nel primo capitolo. L'evoluzionismo volontaristico di Ward è così una delle più importanti applicazioni del funzionalismo pragmatico di James, un'applicazione destinata ad avere ampie ripercussioni su tutta la cultura americana del primo Novecento ed oltre, specialmente attraverso la ripresa di alcuni dei suoi temi di fondo da parte della scuola di Chicago di Dewey e Mead. Di tale profonda evoluzione James fu senza dubbio l'iniziatore e il maestro.

[98] Ivi.

10. *Psicogenesi, esperienza e ordine della natura.*

Veniamo dunque all'ultimo capitolo dei *Principi* (*Le proposizioni necessarie e i risultati dell'esperienza*), la cui impostazione dichiaratamente filosofica interessa direttamente la nostra ricerca. Oggetto di tale capitolo, dichiara James, è il problema della *psicogenesi*; in ordine a tale problema si tratta di stabilire

> fino a che punto le relazioni fra le cose nell'ambiente esterno (*in the outward environment*) possano spiegare la nostra tendenza a pensare certe cose, e a reagire su di esse, in un determinato modo piuttosto che in un altro, anche se personalmente noi non abbiamo avuto delle cose in questione alcuna esperienza di sorta, o quasi [99].

In questione è dunque il classico problema dell'*esperienza*, della sua validità necessaria e probabile, della sua struttura a priori e a posteriori. Più determinatamente: la genesi della psichicità riposa interamente sulla struttura empirica dell'esperienza, o dobbiamo ammettere, accanto a quella, una « struttura dinamica della nostra mente », una « struttura mentale congenita » (*connate mental structure*) di origine « trascendentale », come vogliono gli « aprioristi »? La risposta di James, come egli stesso dichiara, si avvicina all'interpretazione aprioristica dei *fatti*, sebbene egli sostituisca all'argomentazione « trascendentale » una spiegazione « naturalistica » di ispirazione darwiniana. Tale risposta emerge da un esame critico approfondito della tesi opposta, cioè della pretesa dell'empirismo associazionistico (nella sua chiave evoluzionistica spenceriana) di spiegare la mente come la risultante necessaria e « meccanica » dei fattori dell'ambiente. Nel corso di questo capitolo, scrive James, cercherò di porre in chiaro tre cose:

> 1) che, prendendo la parola esperienza nel senso in cui è universalmente intesa, l'esperienza della razza non può rendere ragione dei nostri giudizi necessari e *a priori*, più di quanto lo possa fare l'esperienza individuale;
> 2) che non ci sono prove valide a favore della credenza che le nostre reazioni istintive siano il frutto dell'educazione dei nostri antenati in seno a questo medesimo ambiente, educazione trasmessaci al momento della nascita;

[99] II, 360; 694-5.

3) che i caratteri della nostra struttura mentale organica non possono esser spiegati per mezzo della nostra dimestichezza cosciente con l'ambiente esterno, ma debbono piuttosto essere intesi come variazioni congenite, « accidentali » all'inizio (« accidentale » nel senso darwiniano; cioè come appartenente a un ciclo di causalità inaccessibile all'ordine attuale della ricerca), ma poi trasmessi come caratteri fissi e duraturi della razza [100].

L'intento polemico nei confronti di Spencer concerne, come si vede, il suo ben noto tentativo di conciliazione dell'*a priori* e dell'*a posteriori* della conoscenza, con prevalenza finale dell'*a posteriori* in chiave evolutiva e genetica: è indubbiamente vero che la struttura mentale congenita possiede una capacità di funzioni che precede l'esperienza e che l'esperienza da sola non basta a creare (il bambino, ad esempio, impara a parlare per la sollecitazione dei genitori, degli io adulti e parlanti che esperisce nel suo « ambiente »; ma questo non basta: l'« ambiente » non potrebbe insegnargli a parlare se egli non avesse già una opportuna dotazione di attitudini fisico-psichiche in tal senso), ma ciò non significa che gli *aprioristi* abbian ragione in assoluto: ciò che è *a priori* per l'individuo, può esser stato *a posteriori* per la specie. In chiave genetica ed evolutiva, cioè, l'uomo apprese a parlare in seguito alle sollecitazioni « empiriche » dell'ambiente; e poi trasmise in eredità questa attitudine ai suoi discendenti [101]. Si ha così un « accumularsi » di « esperienze proseguite per innumerevoli generazioni » direttamente proporzionale alla « frequenza » delle « ripetizioni dell'esperienza », per esprimersi con i termini di Spencer.

Non interessa qui riferire le obbiezioni generali e particolari che James oppone alla tesi dello Spencer, quanto invece interessano le conclusioni che James trae per il proprio concetto di esperienza e di psicogenesi. Il risultato che se ne ricava è peraltro — come vedremo — non poco contraddittorio. « Che cosa si intende per esperienza? », si chiede James; e continua:

> La frase « struttura mentale organica » dà il titolo alla discussione. Ha la mente una tale struttura o no? È il suo contenuto *preordinato* fin dall'inizio, oppure l'ordinamento che essa possiede è semplicemente dovuto all'assestamento datole dall'esperienza, non altrimenti che se si trattasse di un letto assolutamente plastico? La prima cosa di cui occorre essere ben sicuri, quando adoperiamo la parola ' esperienza ', è di assegnarle un significato definito (*definite meaning*). *Esperienza significa esperienza di qualche cosa di estraneo* (*foreign*) *che si suppone imprimersi su di noi*, sia spontaneamente, sia in seguito o alle nostre azioni o ai nostri sforzi [102].

E qui solo una cosa è « sicura » e « definita », vale a dire l'incapacità di James, lamentata dal Peirce e poi da tanti altri, di pensare in modo logico e corretto, perché la pretesa di assegnare un *significato definito* al termine *esperienza* mediante quell'infelice successione di parole che James mette addirittura in corsivo (*Experience means experience...!*), è davvero un esempio curioso di distrazione, o negligenza, filosofica. Ma lasciamo stare che « esperienza significhi esperienza », che può anche essere un infelice modo di esprimersi e niente di più; quel che segue, però, è anche peggio. Si ricorderà che James rinviava all'ultimo capitolo, del quale ora ci occupiamo, il problema dell'accordo « fra la nostra facoltà di ragionare e il mondo in cui essa si esercita »; senonché appare subito chiaro che anche nell'ultimo capitolo « filosofico », e cioè in sede di bilancio conclusivo, James non abbandona i tre presupposti da lui indicati all'inizio della ricerca, uno dei quali, come sappiamo, è l'esistenza di un « mondo *extra mentem* » che affetta la facoltà conoscitiva. Così egli ribadisce, al termine della ricerca, che « l'esperienza va ad ogni ora plasmandosi e fa della nostra mente uno specchio (*mirror*) dei rapporti di tempo e di luogo fra le cose nel mondo », cioè nel mondo « esterno ». E continua:

> *L'ordine della nostra esperienza*, relativo alle unioni di tempo e di spazio fra le cose, è dunque indiscutibilmente una vera causa delle nostre forme di pensiero. Esso è il nostro educatore, il nostro supremo ausilio ed amico [...]. Se *tutte* le connessioni fra le idee nella mente potessero esser interpretate come altrettante combinazioni dei dati dei sensi ridotti in tal modo a finalità dall'esterno, allora l'esperienza, nel senso comune e legittimo della parola, sarebbe la sola plasmatrice del pensiero [103].

La questione, come si vede, si riduce a questo: se l'ordine dei dati dei sensi, che riproduce in parte — secondo James —

[100] II, 617-8; 886-7.
[101] James si riferisce qui al § 207 dei citati *Principi di psicologia* di Spencer.
[102] II, 619; 888.
[103] II, 620; 888.

l'ordine delle cose esistenti *extra mentem*, sia sufficiente o meno a spiegare (in virtù dell'associazione e dell'abitudine) l'ordine delle idee nella mente. Sappiamo già che la risposta di James è negativa. Ci sono due vie, egli dice, in virtù delle quali « una razza animale può arrivare a sostenere meglio la lotta fra le condizioni dell'ambiente »: la prima via è quella dell'*adattamento*, che Spencer chiama « equilibrazione diretta »; questo è propriamente il corso della « esperienza », dell'imprimersi delle condizioni « esterne » sui sensi come oggetti per la mente. La seconda via è quella della *variazione accidentale*, « come fu chiamata da Darwin, per cui alcuni figli nascono con particolarità che sono utili a loro e ai loro discendenti nella lotta per la sopravvivenza »; Spencer chiama questa seconda via « equilibrazione indiretta », ma si tratta di un procedimento che non può assimilarsi a quello dell'esperienza in generale. Si tratta, dice James,

di cause indirette delle modificazioni mentali, cause di cui, come tali, noi non siamo immediatamente coscienti e che non sono l'oggetto diretto degli effetti che producono [come invece è l'oggetto esterno rispetto alla sensazione che provoca nella coscienza]. Di esse alcune sono alterazioni molecolari avvenute prima della nascita; altre sono combinazioni collaterali e remote, combinazioni non intenzionali, si potrebbe dire, di influenze più dirette esercitate sul tessuto così instabile ed intricato del cervello [104].

A questa seconda via James affida in pratica tutto il peso della correlazione tra psicogenesi e realtà oggettiva dell'esperienza. La sua polemica si rivolge alla pretesa « idea di un mondo esteriore che inevitabilmente crea una specie di duplicato mentale di se stesso, purché gli concediamo, per supposizione, un tempo abbastanza lungo per agire »: la mente non è un « duplicato » e il mondo esteriore non è senz'altro quale ci appare nell'esperienza. Le stesse sensazioni « sono duplicati soggettivi degli oggetti esterni, ma non *sono* però gli oggetti stessi »; si tratta anzi di *qualità secondarie* « che nessuna persona colta potrebbe nemmeno credere somiglianti agli oggetti. La loro *natura* dipende più dal cervello che reagisce che non dagli stimoli che agiscono su di esso ». Abbiamo così « una naturale ricchezza di forme interiori la cui origine è avvolta nel mistero, e che in ogni

[104] II, 627; 895.

modo non vennero semplicemente "impresse" nella nostra mente dall'esterno ». Ciò può dirsi invece delle relazioni di *tempo* e di *spazio* (che sono « effettivamente *impresse* dal di fuori » o « imprimono veramente in noi una riproduzione esatta » delle relazioni), e questo spiega il successo della teoria associazionistica della quale James ha fatto, non a caso, un largo uso specie per spiegare i fenomeni dell'*abitudine*, della *memoria*, della *percezione*. Ma la vita della mente non si riduce a tali relazioni; basterebbero le « forme del giudizio » a mostrare come i contenuti mentali non siano congrui né con le forme della realtà, né con quelle dell'esperienza. Qui bisogna parlare piuttosto di « casi morfologici fortuiti », di « pure idiosincrasie », di « variazioni spontanee, adattate per un caso fortunato (almeno quelle che sono sopravvissute) a prender conoscenza degli oggetti (vale a dire a guidarci nei nostri rapporti attivi con essi), senza essere in alcun senso intelligibile derivati immediatamente da questi » [105].

Il risultato di queste variazioni, dice James, consiste in ciò, che noi rompiamo

la solida pienezza dei fatti in essenze separate, concepiamo in modo generale ciò che esiste solo nel particolare, e con le nostre generalizzazioni non lasciamo nulla nelle sue circostanze naturali, ma separiamo il contiguo e congiungiamo il divergente. La realtà esiste come un *plenum*. Tutte le sue parti sono contemporanee, ciascuna di esse è non meno reale delle altre e ciascuna non meno essenziale delle altre per formare l'intero quale è e non un'altra cosa. Ma noi non possiamo né sperimentare né pensare un tale *plenum*. Ciò che noi sperimentiamo, ciò *che ci vien d'innanzi*, è un caos di impressioni frammentarie che si interpongono fra loro; ciò che pensiamo è un astratto di dati e leggi ipotetici [106]

Un modo di « rompere » la « solida pienezza dei fatti », il *plenum* della realtà, è quello messo in atto dalla scienza: « l'ordine del pensiero scientifico è del tutto incongruo, tanto con la maniera in cui la realtà esiste, quanto con quella in cui si presenta innanzi a noi » [107]. Il pensiero scientifico seleziona e focalizza, cerca la regolarità e l'uniformità contro tutte le numerose apparenze contrarie dell'esperienza, crede, in modo molto simile ad una fede religiosa, nelle sue astrazioni; e nel far ciò

[105] II, 631; 898.
[106] II, 634; 900.
[107] *Ibid.*

obbedisce ad esigenze di natura « pratica » sia in senso ristretto (cioè relativamente all'*utile*), sia in senso lato (relativamente al bisogno *estetico* di armonia, di continuità, di logicità che è peculiare della mente umana). James riprende qui un tema già da lui trattato nel saggio a suo tempo citato *Reflex Action and Theism* dove aveva scritto:

La facoltà di teorizzare o di concepire opera esclusivamente in vista di fini che non esistono affatto nel mondo delle impressioni ricevute per la via dei nostri sensi, ma che sono posti dalla nostra soggettività emotiva e sentimentale. Essa è una trasformazione del mondo delle nostre impressioni in un mondo totalmente diverso, il mondo del nostro concetto (*of our conception*); e la trasformazione è effettuata nell'interesse della nostra vita volitiva, e non per altro scopo. Eliminate la vita volitiva, i proponimenti soggettivi definiti, le preferenze, l'inclinazione per certi determinati effetti, forme, ordini, e non rimarrà il più piccolo motivo per ristrutturare l'ordine bruto della nostra esperienza. Ma poiché siamo forniti di quell'elaborata costituzione volitiva che ci è propria, tale ristrutturazione *deve* avvenire e non c'è scampo. Il contenuto del mondo ci viene offerto in un ordine così *estraneo* ai nostri interessi soggettivi, che possiamo appena, con uno sforzo dell'immaginazione, rappresentarcelo com'è. Dobbiamo rompere tale ordine del tutto, e col trarre da esso i particolari che ci riguardano e col connetterli ad altri da essi distanti che definiamo « appartenenti » [*belong*] ad essi, siamo in grado di rintracciare determinati fili di successione e di tendenza, di prevedere particolari attitudini e di godere della semplicità ed armonia al posto di ciò che era un caos [...]. Non abbiamo alcun organo o facoltà per apprezzare l'ordine qual è dato semplicemente. Il mondo reale quale è dato in questo momento è la somma totale di tutti i suoi stati ed eventi attuali. Ma possiamo noi pensare ad una tal somma? Possiamo noi immaginare per un istante ciò che sarebbe una sezione trasversale di tutta l'esistenza in un determinato punto del tempo? [...]. Eppure una tale contemporaneità, e non altro, è l'ordine *reale* del mondo. Essa è un ordine col quale non abbiamo altro da fare se non allontanarcene il più presto possibile. Come ho detto, noi lo rompiamo; noi lo rompiamo in tante storie, noi lo rompiamo in tante scienze, in tante arti; e solo allora cominciamo a sentirci a nostro agio. Ne facciamo migliaia e migliaia di ordini seriali. In ciascuno di questi possiamo reagire come se gli altri non esistessero affatto. Scopriamo fra le sue parti relazioni che non si sono mai presentate ai sensi — rapporti matematici, tangenti, quadrati e radici e funzioni logaritmiche — e dall'infinito numero di queste ne scegliamo alcune e le chiamiamo essenziali e aventi forza di legge, mentre ignoriamo le rimanenti. Queste relazioni sono certo essenziali, ma solo per il *nostro scopo*, poiché le altre relazioni sono altrettanto reali e presenti quanto queste; e il nostro scopo è di *concepire con semplicità* e di *prevedere*. Non sono forse il concetto e la previsione fini soggettivi puri e semplici? Essi sono il fine di ciò che noi chiamiamo scienza; e il miracolo dei miracoli, un miracolo non ancora chiarito esaurientemente da alcuna filosofia, è che l'ordine dato si presti alla ristrutturazione. Esso si mostra plastico a molti dei nostri fini, sia scientifici, sia estetici o pratici [108].

Il brano citato è, come si vede, assai significativo: è certo che sinché James continuerà a ragionare in termine di « ordine dato », di « contenuto *reale* del mondo » e simili, il « miracolo dei miracoli » resterà tale, resterà appunto un miracolo. E questo punto di vista non muta nell'ultimo capitolo dei *Principi* [109]. Ogni

[108] In « Unitarian Review », novembre; poi tradotto in « Critique Philosophique », gennaio-febbraio 1882; ristampato infine, come si disse, in *The Will to Believe*.

[109] In effetti James nel capitolo XXI dei *Principi*, dedicato alla *Percezione della realtà*, sembrava aprirsi la via ad un altrimenti critico concetto di « realtà », mutuato chiaramente da Peirce e da Brentano. « *Nella sua natura* — scriveva James — *la credenza (belief), o il senso della realtà, è una specie di sentimento più affine all'emozione che a qualunque altra cosa* » (II, 283; 648). I veri opposti alla credenza, egli aggiungeva, sono il *dubbio* e la *ricerca* (*inquiry*), e ciò che Brentano preferisce chiamare *giudizio*, non differisce da ciò che io chiamo *credenza*. Al riguardo James si riferiva al seguente passo di Brentano: « Ogni oggetto arriva alla coscienza secondo una duplice via, come semplicemente pensato (*vorgestellt*) e come ammesso (*anerkannt*) o negato. La relazione è analoga a quella che moltissimi filosofi (Kant non meno che Aristotele) ammettono esista fra il semplice pensiero e il desiderio. Nulla è desiderato se non è prima pensato; ma il desiderare è, ciò nondimeno, una seconda forma nuovissima e peculiare di relazione con l'oggetto, un secondo nuovissimo modo di assumerlo nella coscienza. E neppure alcuna cosa è giudicata (cioè creduta o non creduta) se non è anche pensata. Ma noi dobbiamo insistere sul fatto che, non appena l'oggetto del pensiero diventa l'oggetto di un giudizio, assenziente o dissenziente, la nostra coscienza forma una relazione del tutto nuova con esso. Esso è allora presente alla coscienza in due modi, come pensato e come ritenuto per vero o negato; allo stesso modo come, quando se ne ridesta il desiderio, è insieme pensato e, nello stesso tempo, desiderato » (*Psychologie von empirischen Standpunkt*, Leipzig 1874, p. 266). Come Brentano, tuttavia, James non riesce a varcare il limite dell'impostazione psicologica ed empirica; poche pagine dopo infatti scrive: « *Gli oggetti sensibili sono quindi o le nostre realtà, o le prove delle nostre realtà. Gli oggetti concepiti debbono, o mostrare effetti sensibili, o non essere creduti* » (II, 301; 661). L'accenno agli « effetti sensibili » richiama Peirce, ma l'universo di discorso di Peirce, con la semiotica e con la faneroscopia, è in realtà al di là di James, così come, e nello stesso senso in cui, le *Logische Untersuchungen* (Halle 1900-1) di Husserl saranno al di là di Brentano.

concezione scientifica, dice James, « è in prima istanza una " variazione spontanea " del cervello di qualcuno »[110]. A questa spiegazione darwiniana — si è già detto — James riconduceva d'altronde, nel suo articolo citato *Great Men, Great Thoughts, and the Environment* e in polemica con Spencer, Fiske e Allen, tanto l'evoluzione mentale, quanto quella sociale e storica. Ma le teorie scientifiche presentano, secondo James, questa particolarità:

sebbene esse non siano *riproduzioni* interne dell'ordine esterno, più di quanto lo siano le relazioni estetiche ed etiche, pure esse non contrastano con quell'ordine, ma, una volta sorte per il libero giuoco delle forze interiori, si può constatare, almeno per quelle che sono sopravvissute abbastanza per essere degne di ricordo, che sono *conformi* (*congruent*) alle relazioni di spazio e di tempo che assumono le nostre impressioni [111].

Le relazioni estetiche ed etiche contrastano invece in modo manifesto con l'ordine reale e formano nell'insieme « un'utopia, un mondo che le relazioni esterne persistono nel contraddire, ma che noi pertinacemente ci sforziamo di recare ad attuazione ».

Senza seguire oltre James nelle sue analisi, possiamo ormai trarre con lui le conclusioni della ricerca: l'opinione dello Spencer che la coscienza delle relazioni logico-matematiche derivi dalla frequenza con cui corrispondenti « relazioni esterne » hanno impressionato la mente, è inaccettabile. La coscienza di tali relazioni ha certo un'origine naturale, « ma essa va piuttosto ricercata nelle forze intime che hanno fatto crescere il cervello, che non in un qualunque sentiero di " frequenza " delle associazioni scavate dagli stimoli esterni in quest'organo stesso ». D'altra parte, o anzi proprio perciò, bisogna ammettere l'esistenza di un certo numero di verità a priori:

Vi è perciò un ampio corpo di verità *a priori* o intuitivamente necessarie. In genere esse sono soltanto verità di *comparazione*, e in prima istanza esse esprimono relazioni fra termini puramente mentali. La natura, tuttavia, agisce come se alcune delle sue realtà fossero identiche con questi termini mentali. Nella misura in cui essa si comporta così, possiamo enunciare proposizioni *a priori* riguardanti i fatti naturali. Lo scopo della scienza e della filosofia

[110] II, 636; 902.
[111] II, 639-40; 905.

è di rendere i termini identificabili più numerosi. Fin qui è risultato più facile identificare gli oggetti della natura con i termini meccanici che non con i termini mentali dell'ordine sentimentale.

Il postulato di razionalità più ampio è che il mondo sia razionalmente intelligibile in tutte le sue parti secondo il modello di qualche sistema ideale. Tutta la guerra tra le filosofie si agita intorno a questo controverso punto di fede.

Ma questa non è altro in fondo che la risposta di John Stuart Mill al medesimo problema. Una risposta che Peirce aveva già vanificato per intero [112].

11. *La « volontà di credere ». Mondo fisico e mondo morale.*

Abbiamo visto come nei *Principi di psicologia*, malgrado la espressa intenzione di James di lasciare fuori causa le questioni « metafisiche » e i problemi di portata più strettamente speculativa, si delinei nondimeno una ben precisa prospettiva filosofica che è peraltro la maturazione e la ripresa dell'orizzonte di pensiero già tracciato da James nei saggi a suo tempo indicati. Dopo i *Principi* James orientò sempre più decisamente i propri interessi verso la filosofia, assumendo una posizione spiccatamente personale alla quale, dal 1898 in avanti, diede il nome di pragmatismo. In tal modo egli riteneva di tornare alla massima pragmatica enunciata da Peirce più di vent'anni prima, offrendone uno sviluppo e una serie di applicazioni di notevole portata.

Il primo sbocco di tale lavoro è rappresentato da quello che è stato forse il libro più fortunato, e comunque uno dei più discussi, tra le opere pubblicate da James: *The Will to Believe and Other Essays*. Il volume apparve nel 1897 [113], un anno prima del saggio *Philosophical Conceptions and Practical Results* nel

[112] Cfr. qui pp. 217-8. In questo esame dei *Principi* non mi occupo della teoria dell'emozione (detta anche teoria James-Lange perché simultaneamente proposta dal Nostro e dal fisiologo danese C. G. Lange), secondo la quale gli stati corporei non sarebbero un effetto dell'emozione (per cui ad esempio piangiamo perché siamo infelici), ma sarebbe l'emozione un effetto degli stati corporei (siamo infelici perché piangiamo). Tale teoria fece molto scalpore e sollevò numerose polemiche, ma oggi, dopo le celebri esperienze di Sherrington e di altri, è del tutto inattuale.

[113] W. JAMES, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, New York 1897; trad. it., *La volontà di credere e altri saggi di filosofia popolare*, Società Editrice Libraria, Milano 1912 (le citazioni del testo sono tratte di regola da tale traduzione).

corso del quale James riesumava ufficialmente il termine e la dottrina del pragmatismo; ma già in *The Will to Believe* l'orizzonte pragmatico jamesiano appare chiaramente delineato. Il libro raccoglie diversi saggi, alcuni dei quali precedenti ai *Principi di psicologia* e perciò già qui ricordati [114], e si apre con lo scritto che dà il titolo all'intera raccolta [115].

Nella *Prefazione* del volume, che è del dicembre 1896, James dichiara che i primi quattro saggi hanno per scopo un'ampia difesa della legittimità della fede religiosa; si tratta, dice anche James, del « diritto » dell'individuo a dare ascolto ad una sua fede personale, a proprio rischio e pericolo [116]. D'altra parte le fedi religiose presentano, secondo James, almeno un punto di contatto importante con le teorie scientifiche: esse « lavorano bene », ovvero svolgono un'efficace funzione pratica dando luogo a risultati positivi. È alla luce di tali risultati che noi possiamo parlare, anche a proposito delle credenze religiose, di « conferma sperimentale ». Esiste infatti una storicità delle fedi religiose così come delle teorie scientifiche: alcune di esse hanno cessato di « lavorare bene » e sono state abbandonate; altre si sono conservate e potenziate nel tempo. Come e perché ciò sia accaduto potrà essere chiarito solo da una futura « scienza delle religioni » di cui James auspica qui per la prima volta l'istituzione e sull'utilità della quale egli tornerà più ampiamente nel volume del 1902 *The Varieties of Religious Experience*, come vedremo in seguito.

Anche tra le credenze religiose si pone insomma un processo

[114] I saggi di cui si compone *The Will to Believe* sono i seguenti: I, *La volontà di credere*; II, *La vita è degna d'esser vissuta?*; III, *Il sentimento di razionalità*; IV, *Azione riflessa e teismo*; V, *Il dilemma del determinismo*; VI, *Il filosofo morale e la vita morale*; VII, *I grandi uomini e il loro ambiente*; VIII, *L'importanza degli individui*; IX, *Quello che le ricerche psichiche hanno raggiunto.*

[115] *The Will to Believe* era originariamente il titolo di una conferenza tenuta da James al Circolo filosofico delle Università di Yale e di Brown; il testo venne pubblicato una prima volta sul « New World », nel giugno del 1896.

[116] Il tema del « rischio » in James è stato avvicinato da Enzo Paci a taluni aspetti della problematica esistenzialistica: « La fede in qualche cosa, scrive James in *Volontà di credere*, può contribuire a crearla. L'esistenza è rischio e la positività non è garantita: proprio per questo la fede nella positività dà un significato all'azione. Se l'esperienza è processo e il processo non è determinato, non determinato anche se il tempo è inviolabile, è proprio il rischio esistenziale della perdita di ogni senso e di ogni valore della vita che fa sì che l'uomo possa scommettere ed agire per i valori della vita » (E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1961³, p. 119).

di selezione naturale, sicché l'esistenza di una pluralità di prospettive, tese a gareggiare in un libero e aperto dibattito, pare a James la condizione migliore per il progresso civile umano. La religione, afferma James, è tutt'altro che un fatto superato, come mostra di credere lo scienziato positivista: tra le infinite possibili ipotesi anche quelle religiose hanno un posto ed una funzione insostituibile e la loro presenza ed incidenza sono segni certi della vitalità di una cultura. Anche su questi temi, qui rapidamente accennati, James tornerà in *The Varieties of Religious Experience.*

Richiamate tali premesse, è tempo di condurre un'analisi ravvicinata di *The Will to Believe*, primo capitolo del libro omonimo, che è uno dei testi più discussi e anche controversi di James. In tale saggio è chiaramente posto il concetto pragmatico della verità (del resto già anticipato nei saggi precedenti ai *Principi* e nei *Principi* stessi), sebbene James si sia sforzato in seguito di distinguere nettamente la formulazione dei principi del pragmatismo dalla sua teoria della volontà di credere, sottolineando l'autonomia dei primi rispetto alla seconda [117]. Ma tale distinzione obbediva solo a motivi contingenti, ovvero alle difficoltà logiche nelle quali James venne ad imbattersi via via nella costruzione di una propria autonoma filosofia e anche ai notevoli fraintendimenti banalizzanti e alle battute polemiche talora grossolane che taluni critici ritennero di ricavare dalla dottrina volontaristica jamesiana. James dovette mettersi sulla difensiva e oltre a ciò si pose per lui in primo piano il desiderio di rendersi ispiratore di un vasto movimento filosofico-culturale, sotto il nome di pragmatismo, al quale egli si sforzava di far aderire anche Dewey, Schiller e altri, come vedremo in seguito. Tutto ciò suggerì a James la ripresa della giovanile formula pragmatica di Peirce e l'uso del termine *pragmatismo* in un senso tecnico, ristretto e prevalentemente metodologico.

Ma non dobbiamo lasciarci trarre in inganno da queste ragioni contingenti (e *a posteriori* rispetto alla genesi effettiva del pensiero di James) o dagli accorgimenti tattici che James ritenne di dover porre in atto per rispondere ai suoi critici. Se fissiamo come punti nodali del suo lavoro *The Sentiment of Rationality* (1879), l'ultimo capitolo dei *Principles of Psychology* (1890), *The Will to Believe* (1895, con la mediazione dell'altro saggio

[117] Per tale questione cfr. G. Riconda, *op. cit.*, pp. 48 sgg.

The Moral Philosopher and the Moral Life (del 1891), *Philosophical Conceptions and Practical Results* (1898), *The Varieties of Religious Experience* e finalmente *Pragmatism* (1907, con il suo completamento in *The Meaning of Truth* del 1909), abbiamo di fronte agli occhi un'arcata di pensiero saldamente unitaria nel corso della quale le idee di fondo, pur attraverso una progressiva maturazione e un progressivo arricchimento, restano costanti e a proposito delle quali una distinzione netta tra la tematica che mette capo alla « volontà di credere » e quella che mette capo al metodo pragmatico appare puramente illusoria e verbalistica.

Volendo riassumere molto in fretta e a puro titolo orientativo le idee di fondo del discorso jamesiano, potremmo così elencarle:

1) l'esperienza è il fondamento di qualsivoglia operazione umana; tale esperienza è un *plenum* di infiniti rapporti, di infinite possibilità, di infinite prospettive entro le quali nulla è ancora definito o distinto (James parlerà in seguito preferibilmente di « esperienza pura »);

2) tale esperienza noi rintracciamo nel fluire della nostra vita cosciente;

3) entro tale fluire si vengono delineando le parti sostantive e quelle transitive, i primi piani e le frange;

4) tale distinzione è essenzialmente una concettualizzazione, un fissarsi di significati incorporati in abiti d'azione o anche nei simboli del linguaggio;

5) ciò che determina tali distinzioni è la nostra natura volitiva e passionale; è in rapporto ai nostri bisogni e ai nostri desideri che il fluire dell'esperienza assume delle prospettive determinate, diviene un mondo di cose e di valori;

6) il mondo si rivela, così, « plastico » rispetto alle nostre esigenze, sebbene non in ogni caso: c'è una selezione naturale che organizza i rapporti tra l'uomo e il suo ambiente, c'è una modificazione reciproca dei due termini e una loro progressiva interazione;

7) è nel corso di tale processo che si costituisce ciò che noi chiamiamo « verità »: vero significa diventar vero, cioè dar luogo a conseguenze pratiche e sensibili che, oltre ad apparire per noi vantaggiose, divengono in ultimo reali, sono « verificate » dall'ambiente;

8) Ciò indica sia il carattere pragmatico (strumentale) della nostra intelligenza (il concetto è una via di transito che conduce

dall'esperienza passata a quella futura: esso sarà « vero » nella misura in cui è capace di produrre l'esperienza futura desiderata), sia il valore creativo della nostra volontà (che può in parte « produrre » quelle conseguenze alle quali mira: la volontà di essere amati produce, o aiuta a produrre, l'amore dell'altra persona, secondo l'esempio usato da James in *The Will to Believe*);

9) ma bisogna porre qui una distinzione, abbastanza netta, tra ciò che si riferisce all'ordine fisico della natura e ciò che riguarda i valori morali dell'uomo: sebbene i concetti conoscitivi e scientifici rappresentino delle prospettive arbitrarie e soggettive applicate al *plenum* dell'esperienza non meno di quanto siano arbitrari e soggettivi i nostri concetti etici ed estetici, nondimeno i primi sembrano trovare una costante riprova nell'esperienza naturale che i secondi non possono invocare; da ciò deriva che il significato e il valore pragmatico di un concetto fisico non è senz'altro la stessa cosa, o non ha il medesimo valore, rispetto ad un concetto etico;

10) ciò non significa peraltro che la religione debba ritenersi, assieme alla morale, in una posizione subordinata rispetto alla scienza; è vero caso mai il contrario per ragioni che vedremo fra breve trattate in *The Varieties of Religious Experience.*

Si ricorderà che la considerazione qui richiamata nel punto 9) era sviluppata da James nell'ultimo capitolo dei *Principles of Psychology;* essa si trova ripresa un anno più tardi nel saggio *The Moral Philosopher and the Moral Life* [118], dove James scrive che in un mondo di pura materialità, privo di vita sensitiva, le parole *bene* e *male* non troverebbero applicazione o rilevanza. A proposito di un mondo che contenga solo fatti fisici e chimici, senza riferimento ad uno spettatore interessato, non ha senso chiedersi quale fatto sia « migliore » o « peggiore »: « come può — si chiede James — un fatto fisico, considerato semplicemente come tale, essere " migliore " di un altro? L'esser migliore (*betterness*) non è una relazione fisica. Nella sua mera capacità materiale una cosa non può essere più buona o più cattiva di quanto non possa essere più piacevole o più sgradita » [119]. Questo è precisamente il punto di vista che è necessario assu-

[118] Originariamente una conferenza tenuta al Circolo filosofico di Yale e pubblicata sull'« International Journal of Ethics », aprile 1891; poi ristampata, come sappiamo, in *The Will to Believe.*

[119] Abbiamo tradotto il passo dal testo dell'articolo citato alla nota 118, ora riprodotto in W. JAMES, *Essays in Pragmatism,* cit., p. 69.

mere per intendere il senso di *The Will to Believe*, sebbene tale punto di vista compaia solo a metà del saggio in questione e piuttosto di sfuggita.

All'inizio di *The Will to Believe* James pone una distinzione precisa tra i vari tipi di scelte umane. Una scelta può essere: 1) viva o morta (per un cristiano, ad esempio, può essere un fatto vivo il proporsi una scelta tra il credo cattolico e quello protestante; per un ateo tale scelta è invece indifferente, priva di senso, e perciò « morta »); 2) inevitabile o evitabile (posso, ad esempio, fare a meno di scegliere, fra due ipotesi scientifiche circa un determinato fenomeno, quale io ritenga vera e quale falsa; non posso fare a meno di scegliere, almeno praticamente, se credo nella libertà umana e nella conseguente responsabilità morale); 3) importante o insignificante (a seconda dell'oggetto cui si riferisce e del mio interesse nei confronti di tale oggetto) [120]. Ora, l'importanza di tale distinzione si coglie molto più innanzi quando James afferma che i « fatti della natura fisica » devono restare esclusi da tali ipotesi di scelta: essi infatti « sono ciò che sono, del tutto indipendentemente da noi » [121]. Nei loro confronti non si pone una scelta « inevitabile »; anzi, lo scienziato deve assumere, circa tali fatti, un abito mentale e un atteggiamento spassionato, libero da ipotesi preferite o predilette e deve condurre il proprio lavoro avendo cura innanzi tutto di evitare ogni possibile errore.

Ma, al di fuori dei fatti fisici, noi troviamo un gran numero di scelte vive, importanti e inevitabili; a tali scelte non può applicarsi la mentalità scientifica; si tratta di casi in cui *bisogna* scegliere, perché anche la rinunzia a scegliere è già, come diceva Pascal, un aver scelto in senso negativo. È in tale àmbito che si esercita la « volontà di credere », un àmbito che concerne, come è chiaro, i supremi valori morali e spirituali dell'uomo. L'uomo ha qui diritto al « rischio », alla pascaliana « scommessa », perché non gli si pongono, comunque, alternative valide o altra via d'uscita.

E in effetti ogni uomo ha già sempre scelto. Tutti ci troviamo, dice James, ad essere credenti senza sapere il perché. Ma se indaghiamo l'origine delle nostre scelte, troveremo un complesso ricchissimo di sentimenti che le hanno cagionate, come paura,

[120] JAMES, *La volontà di credere*, trad. cit., p. 12.
[121] *Op. cit.*, pp. 26-7.

speranza, pregiudizio, passione, imitazione, partigianeria, influenza di casta e di classe, e via dicendo [122]. Una fede si impone ai nostri occhi non per validi motivi logici, non per profonde motivazioni o conoscenze razionali, ma per il prestigio delle opinioni che tale fede sorregge:

> La nostra fede è fede nella fede di qualcun altro; ciò maggiormente nelle cose di maggior rilievo. La nostra fede nella verità stessa — ad esempio nel fatto che esiste una verità e che essa e la nostra mente sono create l'una per l'altra — cos'è se non un'appassionata affermazione di desiderio, nella quale il nostro sistema sociale ci conforta?

Degno di fede è per noi ciò che è importante (s'intende, *per noi*); ai fatti e alle teorie che non ci servono, dice James, noi di regola non accordiamo alcuna fede; e continua osservando come lui e coloro che ascoltano la sua conferenza credano fermamente all'esistenza delle molecole, alla conservazione dell'energia, alla democrazia e alla necessità del progresso, al protestantesimo, alla dottrina di Monroe, ma senza vere ragioni valide o degne di questo nome. Non sono dunque le ragioni dell'intelletto a influire sulle nostre convinzioni, sono le ragioni del cuore, sono le nostre « tendenze passionali », la nostra « volontà di credere » [123]. Da tutto ciò James ricava la sua tesi di fondo:

> La nostra natura passionale non soltanto può legittimamente, ma deve, decidere nella scelta fra più proposizioni; sempre che si tratti di scelta vera, che non può, per natura sua, esser decisa intellettualmente; poiché il dire, ammesse siffatte circostanze: « Non decidiamo, ma lasciamo aperta la questione », è esso stesso una decisione passionale — appunto come decidere pro o contro — ed è sottoposto al medesimo rischio di errore [124].

Tutto ciò può apparire paradossale o inaccettabile solo al filosofo assolutista, a colui che crede ad una verità « in sé », « obiettiva ». Noi però non possediamo alcuna « evidenza obiettiva » della verità e basterebbe a provarlo il fatto del continuo variare dei criteri che i filosofi hanno proposto, nel corso della

[122] *Op. cit.*, p. 12.
[123] *Op. cit.*, p. 15. Un'esauriente analisi del volontarismo jamesiano in: G. A. ROGGERONE, *James e la crisi della coscienza contemporanea*, Marzorati, Milano 1967², pp. 33 sgg. e 111 sgg.
[124] JAMES, *La volontà di credere*, cit., pp. 15-6.

storia del pensiero, per giungere al possesso di una tale evidenza. James utilizza qui manifestamente gli argomenti svolti da Peirce contro l'intuizione e la dottrina cartesiana dell'evidenza [125]: l'intelletto non possiede alcun segno infallibile per conoscere se ciò che è in lui è obiettivamente vero; l'evidenza obiettiva non è che una persuasione del sentimento, un'opinione soggettiva in più aggiunta a tutte le altre (è, diceva Peirce, un « sentimento di evidenza »). E in questo tacito richiamo a quelle considerazioni che dovevano condurre Peirce alla massima pragmatica James dimostra di porsi sin d'ora, e proprio nel cuore del suo discorso sulla volontà di credere, al centro della prospettiva pragmatistica la quale non solo non è estranea al suo « volontarismo », ma ne è anzi condizione imprescindibile. Scrive James:

> Non v'è che una verità indefettibile e sicura, ed anche lo scetticismo pirroniano la rispetta: è la verità del fenomeno di coscienza. Questo è pertanto il vero punto di partenza della conoscenza, l'ammissione della materia intorno a cui comincia il filosofare. Le filosofie non son altro che tentativi per determinare ciò che questo principio è in realtà [126].

Nel determinare tale principio le filosofie si dividono, secondo James, in due grandi correnti: quelle assolutistiche, che pretendono di partire da principi a priori e assoluti, che pretendono di basarsi su di un *terminus a quo*; e quelle empiristiche, che badano al risultato, al *terminus ad quem*. Un empirista crede nella verità in quanto crede nell'efficacia futura di alcune idee, che egli accetta volentieri di sottomettere alla prova dei fatti. Sono le conseguenze future a determinare la verità e non uno *status* obiettivo antecedente e prefissato. Ma nelle questioni morali, poi, è inutile attendersi una prova sensibile: l'unica prova è nel nostro cuore, donde l'uso legittimo della volontà di credere. In altre parole: la volontà di credere è un caso particolare che si applica alle verità morali in quanto non passibili di prova empirica; caso particolare che si inquadra all'interno di quel caso generale che è costituito dalla dottrina pragmatica della verità, dottrina che ci insegna che vero significa diventar vero, ossia far conseguire alle nostre idee un'efficacia futura, una funzionalità pratica positiva, e cioè un accordo con la realtà. Poco importa che James

[125] Cfr. qui, pp. 139-40.
[126] JAMES, *La volontà* cit., p. 20.

abbia esplicitato in modo manifesto tale fondamento pragmatico solo negli anni immediatamente successivi a *The Will to Believe*: tale fondamento è già qui operante e James se ne dimostra consapevole quanto basta ai suoi scopi immediati.

Ma la consapevolezza filosofica, e in particolare pragmatistica, di James è forse anche maggiore di quanto sin qui si è indicato se si legge, con una certa intonazione e con un certo sotterraneo riferimento, un passo di *The Will to Believe*. Tale passo sembra voler giustificare sin d'ora la personale interpretazione che James proporrà, due anni più tardi, della massima pragmatica di Peirce. Scrive James:

> Certi uomini (fin dall'epoca dei loro studi giovanili) sono naturalmente così freddi, che le ipotesi morali non giungon mai a interessarli vivamente: alla loro presenza contegnosa l'ardente giovane moralista non si sente affatto a suo agio. Da parte loro è l'apparenza della sicurezza intellettuale; dalla sua quella della *naïveté*, della credulità. Tuttavia, nel suo ingenuo cuore, questi sente profondamente di non sbagliarsi, e che esiste un regno nel quale (come dice Emerson) tutto il loro acume e la loro superiorità intellettuale non valgono più della scaltrezza della volpe. Lo scetticismo morale non può confutarsi o provarsi per mezzo della logica, più dello scetticismo intellettuale [127].

È troppo audace o troppo arbitrario leggere in tale descrizione jamesiana un ritratto dell'amico Peirce? Può darsi; ma il sapore di certe espressioni sembra qui tutt'altro che casuale; la « freddezza », la « sicurezza intellettuale » (fin dall'epoca degli « studi giovanili »), l'« acume » e la « superiorità intellettuale », la « presenza contegnosa » e il non sentirsi « a proprio agio » davanti a tale personaggio, sono espressioni molto simili, o addirittura le stesse, rispetto a quelle usate da James in una lettera al fratello Henry nella quale descriveva i suoi primi rapporti con Peirce [128]; e poi si noti l'appassionata difesa della natura del giovane moralista, ingiustamente accusato di *naïveté*, di grossolanità filosofica [129]. Se la nostra azzardata ipotesi dovesse risultare esatta, bisognerebbe concluderne che sin d'ora James

[127] *Op. cit.*, p. 30.
[128] Cfr. qui, p. 117, nota 5.
[129] Vedremo in seguito che tali accuse Peirce formulò contro James sia nella sua recensione ai *Principles of Psychology*, sia in altre occasioni; cfr. pp. 364-5.

ha inteso mettersi al riparo dalle obiezioni « logiche » che verranno mosse alla sua filosofia e al suo modo di intendere il pragmatismo, oltre che al suo stile « popolare » o « ingenuo ». Tali obiezioni, agli occhi di James, non hanno peso: di fronte ai valori supremi, al « regno » emersoniano delle ultime verità, la sottigliezza intellettuale dei « logici » e dei « filosofi accademici » vale quanto la scaltrezza della volpe; essa è solo indice di ristrettezza mentale e di insensibilità etica.

Ma veniamo senz'altro alla conclusione di *The Will to Believe*. Dopo aver mostrato che in certi casi il desiderio di una determinata verità genera esso stesso la verità desiderata (« Vi sono casi [...] nei quali un fatto non può in alcun modo prodursi, se non esiste una fede preliminare nel suo prodursi ») [130], James affronta il problema della fede religiosa. La scelta del credente, dice James, non può venir giudicata dallo scienziato positivista; per lui, infatti, la scelta religiosa non è una scelta « viva » e in fondo neppure « inevitabile », dal momento che egli ha sposato l'abito della neutralità (si ricordi Chauncey Wright) e che è mosso dal timore di cadere nell'errore per aver espresso ipotesi azzardate o premature. Ma il credente ha ben il diritto di contrapporre, alla passione timorosa dell'errore, la propria passione della speranza; per lui la religione è una scelta viva e colui che si trova di fronte ad una scelta viva non può mai ravvisare in essa alcunché di assurdo o di insensato [131]. Inoltre per il credente la scelta religiosa rappresenta un rischio inevitabile: egli è consapevole che l'attesa scettica è in questo caso, dove qualsiasi verifica sensibile è impensabile, l'equivalente di una scelta negativa nei confronti della religione. Il credente dunque ha diritto a credere e a voler credere. Ha pari diritto lo scienziato al proprio agnosticismo? La sua è un'ipotesi come un'altra. Che essa venga in contrasto con l'ipotesi religiosa è un bene; l'una e l'altra ipotesi affrontano così un naturale processo di selezione; alla lunga l'una e l'altra ipotesi si misureranno nelle azioni che sapranno ispirare, nella sensibile e pratica differenza che dovrà pur riscontrarsi nel modo di affrontare la vita che è proprio del « religioso » e del « naturalista » (si ricordi la massima pragmatica: una differenza in teoria deve sempre produrre una differenza nella pratica). Alla lunga, sembra voler dire James,

130 JAMES, *La volontà* cit., p. 32.
131 *Op. cit.*, p. 38.

sapremo quale delle due ipotesi « lavora » meglio, quale è destinata a sopravvivere e quale a scomparire.

L'atteggiamento di James nei confronti della problematica religiosa è già chiaramente delineato nel primo e in altri saggi di *The Will to Believe*; esso sarà tematicamente svolto nel già ricordato volume del 1902 *The Varieties of Religious Experience*. Di tale opera ci occuperemo ora per quel tanto che concerne i nostri scopi di ricerca; ce ne occuperemo subito per la sua continuità di argomento con *The Will to Believe*, rimandando a più tardi l'analisi del saggio del '98 *Philosophical Conception and Practical Results* che apre la fase dichiaratamente pragmatistica della filosofia jamesiana e introduce direttamente al volume del 1907 intitolato *Pragmatism*.

12. *L'ambito problematico di « The Varieties of Religious Experience ».*

Col volume del 1902, *The Varieties of Religious Experience*, James non soltanto offriva un nuovo esempio delle sue straordinarie doti di penetrazione analitica in campo psicologico, ma — come si è detto — metteva a punto in modo definitivo la propria posizione nei confronti del problema religioso. Genesi e occasione del libro fu l'invito della Fondazione Gifford dell'Università di Edimburgo a tenere una serie di lezioni sul tema *Religione naturale*. James svolse due corsi di dieci conferenze l'uno e successivamente raccolse e riordinò il materiale per la pubblicazione in un grosso volume di complessivi venti capitoli, dove ogni capitolo riproduceva, ampliato, l'argomento della corrispondente lezione [132]. Nella *Prefazione* (scritta nel marzo del 1902) James dichiarava di essersi proposto una « descrizione della costituzione religiosa dell'uomo », descrizione che ha l'ambizione di presentarsi come un vero e proprio « studio sulla

132 *The Varieties of Religious Experience*, London-New York 1902. Abbiamo potuto consultare solo il testo della 7ª ristampa dell'anno successivo (1903). L'opera venne tradotta in italiano a cura di G. C. Ferrari e M. Calderoni già nel 1904 (*Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Torino) e a tale traduzione, confrontata con l'originale, si riferiscono, salvo lievi modifiche, le nostre citazioni alle quali faremo seguire direttamente l'indicazione delle pagine della ed. inglese citata e delle pagine della traduzione italiana. Il successo di *The Varieties*, come indicano le numerose ristampe nel giro di pochi mesi e le sollecite traduzioni, fu vastissimo.

natura umana », secondo quanto dice il sottotitolo dell'intero volume.

The Varieties, infatti, è, innanzi tutto, una sterminata raccolta di testimonianze, di documenti, di fatti, di narrazioni relative ad esperienze, reali e fantastiche, mitiche e fabulistiche, recenti e remote; è una ricerca erudita, e al tempo stesso curiosa e bizzarra, che attraversa con disinvoltura i confini del tempo e dello spazio, che contrappone o giustappone casi e vicende contraddittori, oppure che accomuna audacemente esperienze religiose fra loro lontanissime e in apparenza (o non soltanto in apparenza) eterogenee. Nel tracciare la sua ampia e multiforme fenomenologia della coscienza religiosa, James mostra di essersi affidato a due criteri prevalenti: quello dell'imparzialità dell'erudito mosso solo dalla sua curiosità oggettiva e libero dall'impaccio di qualsivoglia pregiudizio o preventiva valutazione di ciò che debba considerarsi fenomeno religioso autentico o legittimo, e quello della scelta pressoché sistematica dei casi e degli esempi estremi, più manifestamente paradossali, al limite col caso patologico, col puro e semplice delirio allucinatorio, casi talora persino ripugnanti o comunque antipodali rispetto alla mentalità, razionalistica e scientifica, di un europeo colto del primo '900.

La ragione di questa scelta è da vedersi nell'intento manifestamente antipositivistico e antiscientistico dell'opera che affronta di petto e controbatte due tesi assai diffuse presso i positivisti riguardo alla religione; la prima di tali tesi tende a mostrare la coincidenza di molti aspetti del fenomeno religioso con le psicopatie e la seconda riconduce il fenomeno religioso nel suo complesso alla mentalità arcaica e alle organizzazioni sociali primitive, sicché le religioni moderne non sarebbero altro che una sopravvivenza di tale mentalità, un « fossile » destinato alla lunga a scomparire col progressivo affermarsi della mentalità scientifica e della civiltà tecnologica. James si sforzò allora di controbattere le tesi positivistiche ponendosi sul terreno stesso dei suoi avversari (il primo capitolo si intitola significativamente, *Religione e neuropatologia*) e scegliendo gli esempi più scomodi e più paradossali.

Tuttavia, la scelta era scomoda solo in apparenza se si considera che James non limitava il proprio bersaglio polemico alle tesi dello scientismo di fine secolo, ma lo estendeva decisamente al razionalismo teologico e al monismo filosofico: la religione che egli intendeva rivendicare in contrasto con la cultura positivistica non era quella della teologia protestante, né era quella religione che si tendeva da taluni a far coincidere con l'assoluto filosofico di ispirazione idealistica ed hegeliana (si pensi in particolare a Royce). La prospettiva religiosa, insomma, si inquadrava nella più ampia battaglia culturale che James da anni andava sostenendo contro l'intellettualismo (scientifico e filosofico) e contro il monismo, in favore di un atteggiamento pluralistico ed empiristico-fenomenologico. James infatti non difende, nel 1902, questa o quella religione, ma rivaluta l'*esperienza* religiosa, ciò che in essa si annuncia come modo peculiare, caratteristico, irripetibile, di *sentire* la vita; non cerca una definizione unitaria del fenomeno religioso: al contrario, mostra che qualsiasi definizione è inadeguata, che qualsiasi traduzione o sistemazione per concetti è in realtà un abbandono del fenomeno originario, un oblio della sua genuina sostanza.

Così il libro del 1902 approda a risultati che si inseriscono, con un perfetto giuoco d'incastro, nella più ampia prospettiva filosofica jamesiana e che tale prospettiva confermano proprio attraverso un'analisi in ogni senso sterminata e a prima vista frastornante del fenomeno religioso. Non è la « varietà » dell'esperienza religiosa (né la sua paradossalità) a impensierire James: questi sono anzi elementi a favore della sua tesi la cui sottigliezza polemica consiste proprio nell'accomunare la mentalità dello scienziato (o del filosofo positivista) e del teologo in quanto entrambi « razionalisti » (o, per dir meglio, « intellettualisti ») e perciò solo apparentemente, o superficialmente, avversari irriducibili. Così James non rimane agganciato alle polemiche ormai scontate, e alla fine piuttosto triviali, tra scienza e religione, polemiche così diffuse al suo tempo, ma assume una prospettiva più ampia e più originale in virtù della quale può acutamente rimproverare al teologo la carenza di un'autentica o di un'adeguata sensibilità religiosa e allo scienziato la mancanza di obiettività e di rigore metodologico. Il teologo scambia il fatto complesso e multiforme dell'esperienza religiosa con l'astratta formulazione concettuale di dogmi, principi e definizioni; lo scienziato vuole applicare all'esperienza religiosa i propri schemi mentali ed operativi di stampo meccanicistico. All'uno e all'altro il fatto concreto dell'esperienza religiosa rimane estraneo, non compreso. James vuole darci invece tale comprensione. Egli sa di muoversi a sua volta sul terreno del concettuale e dell'astratto (perché parlare dell'esperienza è altra cosa rispetto al

fare esperienza), ma con l'avvertenza appunto che l'astratto non deve sostituirsi al concreto, quanto piuttosto deve servire a chiarirlo ad esso costantemente richiamandosi. La polemica di James non è rivolta alla scienza, ma allo scientismo deteriore. Ciò che egli invoca, nel capitolo XIX, al termine delle analisi del volume del 1902, è proprio una scienza delle religioni: una scienza descrittiva (oggi diremmo « fenomenologica »), una scienza che stia ai fatti, senza schermo alcuno di pregiudizi; una scienza che riconosca che gli uomini coltivano di fatto credenze, molteplici e disparate, e che tali credenze faccia oggetto di un'analisi obiettiva, e non di una sentenza di assoluzione o di condanna in nome di parametri di giudizio che, rispetto al fatto esaminato, restano estranei ed incongrui. James non difende questa o quella credenza, ma difende il diritto di credere, quel diritto che gli uomini esercitano già di fatto e già da sempre; e lo difende contro i pregiudizi dello scienziato positivista e del teologo razionalista, dogmatici entrambi.

Di qui le conclusioni complessive che si ricavano dalla lettura di *The Varieties* e che potremmo sintetizzare in alcuni punti:

1) la varietà dell'esperienza religiosa contraddice il dogma dell'unicità sostenuta da quelle religioni che pretendono di darsi uno statuto razionale, coerente e immodificabile; tale varietà è un fatto concreto che nessun dogma dell'intelletto può sopprimere e che d'altronde rispecchia nel modo più naturale le differenti inclinazioni umane e le diverse tradizioni storiche, economiche, geopolitiche, ecc. Tale varietà è poi un bene se si consideri, come James ritiene, che nessun atteggiamento umano esaurisce la verità infinita dell'esperienza; in una molteplicità di atteggiamenti reciprocamente tolleranti e comprensivi è racchiusa certo una maggiore quantità e una probabilità maggiore di verità rispetto ad un unico atteggiamento che si autoproclami il solo vero con esclusione di tutti gli altri.

2) Misurata sulla base dell'esperienza concreta e col metro dei sentimenti, delle aspirazioni e dei bisogni umani, l'esperienza religiosa è ben altro che una sequela di assurdità, di superstizioni; tale essa appare solo a colui che non la comprende e che la giudica alla luce dei *suoi* pregiudizi intellettualistici e scientistici.

3) L'atteggiamento religioso non è una « sopravvivenza fossile » di altre età più primitive: esso risponde ad esigenze in-

sopprimibili dell'animo umano ed ha una sua concreta collocazione ed un suo compito che né la scienza né la filosofia sono in grado di usurpare o di assolvere (ne vedremo tra breve le ragioni).

4) A tale rivalutazione del fenomeno religioso si perviene se ci si pone dal punto di vista pragmatico il quale insegna che vero è ciò che « rende », ciò che conduce a conseguenze sensibili positive, a differenze pratiche apprezzabili.

5) La scienza e la filosofia cadono nel dogmatismo quando vogliono contrapporre al concetto pragmatico di verità un concetto di verità inteso come valido in astratto e in assoluto; proprio per questo loro dogmatismo, scienza e filosofia si rivelano così spesso incapaci di comprendere e di giudicare adeguatamente il fenomeno religioso che sul concetto pragmatico di verità è saldamente fondato.

6) Da ciò si desume anche (e lo vedremo meglio in seguito) che la religione ha a che fare per essenza con il concreto, con l'esperienza originaria (o « esperienza pura », come anche James la chiama sulla scorta di Mach e Avenarius), mentre la scienza e la filosofia hanno a che fare con l'astratto, con i concetti classificatori dell'intelletto (e lo stesso deve dirsi di quella pretesa scienza che è la teologia): donde la diversità ed autonomia di compiti della prima rispetto alle seconde.

13. *Scienza, filosofia e religione. Sentimento religioso e pragmatismo.*

Non interessa qui seguire James nelle sue ricche e sottili analisi, né importano al nostro assunto le questioni particolari o specifiche che *The Varieties* affronta; è invece utile concentrarci sugli ultimi tre capitoli (o, se si preferisce, sulle ultime tre conferenze) del volume, dove cioè James si impegna in considerazioni conclusive e di più ampio respiro filosofico.

Il capitolo XVIII, infatti, affronta direttamente il problema dei rapporti tra filosofia e religione e di queste ultime definisce i compiti rispettivi. James dichiara subito che il suo intento, nel corso dell'opera ed ora in sede di conclusioni, è stato ed è in certo modo quello di « difendere i sentimenti a spese della ragione, di riabilitare tutto ciò che è primitivo ed immediato » (351, 372). E poco oltre egli scrive:

Io credo che il sentimento sia la sorgente più profonda della religione e che le formule filosofiche e teologiche siano prodotti secondari, simili alle traduzioni di un testo in un'altra lingua.

Una difesa del primitivo e dell'immediato suscita sovente le critiche dei filosofi e dei teologi razionalisti in nome dell'universalità dei significati e dei valori; ma James dubita che tali critiche abbiano valide ragioni da accampare. Nelle pretese della teologia dogmatica e della filosofia dell'assoluto, ribatte James, non c'è più universalità né più obiettività che nel sentimento. Forse che filosofia e teologia non danno luogo a loro volta « a sette e a scuole, proprio come sentimento e misticismo? » (356, 376).

La verità è un'altra ed è che le pretese della logica di sottomettere il sentimento e di giudicarlo in base ai propri criteri formali sono del tutto infondate perché nella realtà è la logica che si conforma al sentimento e non questo a quella, almeno nei casi in cui il sentimento si applichi a quelli che sono i « maggiori interessi della vita ». Il sentimento religioso ha sicuramente a che fare con i « maggiori interessi »; esso precede perciò la logica e la sottomette ai propri desideri costringendola a trovare argomenti per « dimostrare » ciò che il cuore, comunque, ha già accettato. Scrive James:

> Io credo, in realtà, che la ragione logica dell'uomo operi esattamente in questo campo della teologia come ha sempre operato nell'amore, nel patriottismo, in politica, in qualunque dei maggiori interessi della vita in cui le nostre passioni o le nostre intuizioni mistiche fissino preventivamente le nostre credenze. Essa trova argomenti per la nostra convinzione, perché per verità *è obbligata* a farlo. Essa amplifica e definisce la nostra fede, la rende più dignitosa e le dà voce e plausibilità. Raramente la produce; ed ora non può garantirla.

Segue da ciò che il filosofo che pretenda di imporre le fredde leggi della logica ai contenuti del sentimento, che pretenda di ridurre le differenze di sentimento fra gli uomini all'unità della coerenza formale del concetto, mostra in realtà di ignorare o di fraintendere il vero compito della filosofia (la quale fallisce sempre nella sua pretesa di « togliere le differenze »). La filosofia non può creare sentimenti né può cancellarli; essa deve

anzi presupporli per poter svolgere il proprio compito che è essenzialmente un « compito critico ».

Tale compito critico è pensato da James secondo quello stile di pensiero del quale Locke fu l'iniziatore e che prende il nome di empirismo. È la filosofia inglese, dice James, ad aver introdotto il metodo critico in filosofia, e non Kant. Tale metodo consiste nel tenere costantemente presente « che il modo di pensare dell'uomo è organicamente connesso con la sua condotta » (363, 382). Da Locke a Berkeley, a Hume, ai due Mill, a Bain, a Shadworth Hodgson il problema, afferma James, è sempre stato il medesimo:

> Il principio conduttore della filosofia inglese è stato infatti questo, che ogni differenza deve *produrre* una differenza, ogni differenza teoretica in qualche punto deve metter capo ad una differenza pratica, e il metodo migliore per discutere i punti diversi di qualche teoria è quello di cominciare dal mettere in chiaro quale differenza pratica risulterebbe dal fatto che l'una o l'altra delle due alternative fosse la vera. Che cosa rappresenta quella data verità particolare? In quali fatti si risolve essa? Quale ne è il valore in termini di esperienza particolare? Tale è il modo caratteristico degli inglesi di affrontare una questione (364, 382).

Di tale tradizione è erede diretto il pragmatismo ed in tale tradizione James introduce Peirce e la sua regola pragmatica che egli espone ed illustra brevemente. James osserva che una discussione filosofica è seria solo se essa produce una « differenza apprezzabile nell'azione »: « che cosa importerebbe mai, quando tutte le proposizioni fossero praticamente indifferenti, quale fra esse convenissimo di chiamare vera e quale falsa? » (365, 383). E poco oltre continua:

> Un filosofo americano di grande originalità, Charles Sanders Peirce, ha reso un servizio al pensiero, districando dai particolari della sua applicazione il principio che aveva guidato istintivamente questi uomini [gli empiristi], isolandolo come fondamentale, e dandogli un nome greco. Egli chiama questo principio *pragmatismo*.

James si era già riferito espressamente alla massima di Peirce quattro anni prima nel saggio più volte ricordato *Philosophical Conceptions and Practical Results* e che noi esamineremo nel

prossimo paragrafo. Il senso generale del riferimento non presenta, nei due casi, differenze sostanziali, sebbene qui James insista particolarmente sul carattere fondamentalmente empiristico del pragmatismo. Si tratta di un particolare non privo di importanza in quanto aiuta a comprendere il modo jamesiano di intendere Peirce e la generale prospettiva che egli dovette ricavare dagli incontri del Metaphysical Club degli anni '70. Che tale comprensione fosse adeguata o congruente con gli intendimenti di Peirce è altra questione che dovremo esaminare a lungo in seguito. Ciò che sin d'ora possiamo notare è che all'influenza specifica di Peirce è sin dall'inizio strettamente intrecciata l'influenza di Chauncey Wright del quale viene fatta propria l'entusiastica valutazione della tradizione filosofica inglese a suo tempo ricordata [133], sebbene in un contesto di discorso che l'agnosticismo di Wright non avrebbe potuto approvare; sappiamo del resto che l'agnosticismo di Wright, o il suo neutralismo scientifico, era proprio l'aspetto che James aveva lungamente discusso e sul quale aveva vivacemente polemizzato con il « corifeo » del Metaphysical Club.

Dopo la rapida e sostanzialmente fedele esposizione della massima pragmatica di Peirce, James ne offre un esempio di applicazione agli attributi di Dio teorizzati dalla Scolastica, con l'intento di mostrare l'inutilità pratica della maggior parte di tali attributi e l'insignificanza loro per il genuino sentimento religioso. Analogo procedimento viene poi applicato agli argomenti del monismo idealistico di ispirazione hegeliana; James si riferisce direttamente al libro di John Caird *An Introduction to the Philosophy of Religion* (London and New York, 1888) e indirettamente a Royce. La conclusione di questo excursus critico è che « il tentativo di dimostrare mediante processi puramente intellettuali la verità delle rivelazioni dell'esperienza religiosa diretta è assolutamente senza speranza » (375, 392). Siamo di fronte, si potrebbe dire, alla bancarotta del razionalismo sia filosofico che teologico. Ciò non significa che la filosofia, come già si era sottolineato, non possegga un compito positivo ed una funzione specifica nei confronti della religione: essa deve abbandonare « la metafisica e la deduzione per la critica e l'induzione ». In altre parole, essa non deve giudicare il fenomeno religioso in base ad astratti principi formali, ma deve invece valutare le esperienze e gli enunciati della religione ponendone in luce le conseguenze pratiche o il valore pragmatico di verità.

[133] Cfr. qui, p. 92, nota 57.

Il capitolo XIX mostra un primo esempio di tale modo di procedere. Ciò consente a James un giudizio complessivamente positivo del fenomeno religioso in generale. Egli scrive:

> I servigi della religione, i servigi che essa rende all'individuo, e quelli che l'individuo religioso rende al mondo, sono i migliori criteri per giudicare della verità che sta in essa. Torniamo alla filosofia empirica: vero è ciò che funziona utilmente, se anche debba aggiungervisi sempre la qualifica ' in complesso ' (379, 395).

Per questa via anche l'elemento « estetico », che così sovente accompagna le manifestazioni religiose, trova una sua equilibrata rivalutazione, fintanto almeno che tale elemento contribuisca a svolgere una funzione utile in favore del sentimento religioso e delle sue pratiche conseguenze. James avvia su questa base un'interessante analisi comparativa della ritualità cattolica e di quella protestante, ma noi non possiamo seguirlo qui nelle sue argomentazioni.

Veniamo piuttosto al XX ed ultimo capitolo del volume che intende presentare le conclusioni di tutta l'opera. « Conoscenza della vita — dice James — è una cosa; occupazione effettiva di un posto nella vita, con le sue correnti dinamiche attraversanti il vostro essere, ne è un'altra » (409, 423). James ribadisce qui quella distinzione tra vita e filosofia che altra volta aveva teorizzato [134]. Filosofia e scienza stanno dalla parte del conoscere; la religione invece, intesa come manifestazione diretta del sentimento e non come astratto razionalismo teologico, sta dalla parte della vita, è immersa nella « feconda e drammatica ricchezza del mondo concreto », come aveva detto James in *The Sentiment of Rationality*. La filosofia e la scienza pretenderebbero di valutare se e quali credenze religiose possano esser considerate vere; ma già tale pretesa si rivela dogmatica, senza contare che filosofia e scienza sono spesso discordi fra loro e che le scienze, per la loro moderna impostazione meccanicistica, possono legittimamente venir sospettate di parzialità quando pretendano di applicarsi al fenomeno religioso. La scienza meccanicistica moderna, dice James, è impersonale, priva di elementi antro-

[134] Cfr. qui, pp. 258-9.

pomorfici, sostanzialmente materialistica: essa giudica l'universo come il prodotto di un caso e non come il risultato di fini e scopi intelligenti; Darwin rappresenta il culmine di tale atteggiamento di pensiero (410, 425). Ma la scienza e la filosofia sono ben lungi dal rappresentare tutta la realtà: esse considerano solo gli aspetti « generali » dell'esperienza e cioè solo *alcuni* oggetti della realtà, mentre ne trascurano altri; scienza e filosofia, per la natura particolare del loro atteggiamento astrattivo, non sono in grado di cogliere la realtà nel senso più completo del termine. Scrive James:

> Finché trattiamo col generale e col cosmico, noi trattiamo soltanto coi singoli elementi della realtà, ma *non appena trattiamo fenomeni individuali e personali come tali, trattiamo con realtà nel senso più completo della parola* (418, 431).

In altri termini: la scienza e la filosofia considerano solo ciò che qui James chiama « la parte obiettiva » della nostra esperienza, mentre trascurano la « parte subiettiva »: « La parte obiettiva è la somma totale di tutto ciò che ad un dato momento stiamo pensando; la parte subiettiva è lo " stato " interiore in cui avviene l'atto del pensare ». Noi possiamo pensare una quantità immensa di oggetti, o possiamo pensare perfino, come dice James, « i tempi e gli spazi cosmici »; ma gli oggetti cosmici così pensati non sono dentro di noi: di essi possediamo soltanto una visione « esteriore » ed essi ci si presentano come « quadri ideali », come punti generali di riferimento del nostro concreto atto del pensare. Tale concreto atto è invece dentro di noi, è lo stato interiore o subiettivo; per quanto fugace, tale stato interiore « è la nostra vera esperienza stessa: la sua realtà e la realtà della nostra esperienza sono una sola cosa » (420, 432), ovvero tale realtà non è « esteriore », non è un « quadro ideale», ma un insieme « reale » del nostro esperire. In questo caso, insomma, siamo di fronte ad una « porzione concreta di esperienza personale », ad una corrente reale e non astratta quale risulta essere invece l'oggetto quando venga considerato nel suo isolamento (quando venga « preso tutto solo ») rispetto alla concreta corrente del pensiero. L'oggetto « preso tutto solo » è il frutto di un'astrazione; esso rappresenta l'elemento « generale » della nostra esperienza, ma non coglie la nostra completa esperienza di esso [135]. Ogni realtà è un « frammento di esperienza » subiettiva e obiettiva; James ricorda come Lotze abbia acutamente osservato che una realtà può essere considerata « in sé », o come « cosa in sé », solo in quanto essa è una realtà o cosa « per se stessa »; ma qui James è evidentemente assai vicino anche e più ad Avenarius e la sua teoria dei « frammenti d'esperienza » è il fondamento del suo successivo « empirismo radicale », del quale si farà cenno.

Ora, la scienza (e la filosofia razionalista) errano in quanto descrivono il mondo tralasciando tutti i sentimenti soggettivi, o « egotistici », i bisogni del cuore, il senso del destino, il peso della speranza, dell'immaginazione, del timore, del desiderio, tutta la sfera insomma degli « stati subiettivi ». Nel far ciò la scienza ci dà una visione parziale e molto astratta del mondo: essa guarda agli oggetti *in sé*, ma non anche a questi oggetti *per noi*, considera gli stati obiettivi, ma non anche gli stati subiettivi entro i quali e per i quali quegli oggetti compaiono e vengono pensati o, più in generale, esperiti; perciò il mondo appare alla scienza privo di « valori », impersonale, meccanico, casuale. La religione invece si rivolge proprio agli stati subiettivi; essa è pertanto assai meno vuota ed astratta, nel suo campo, di qualsivoglia scienza. La religione si rivolge al sentimento, ai nostri moti passionali e volitivi, all'esperire concreto dell'individuo, e perciò essa coglie, meglio della scienza, la scaturigine prima di quel mondo di oggetti che costituiscono i valori obiettivi della nostra esperienza:

> L'individualità si fonda sul sentimento; ed i recessi del sentimento, gli stati oscuri, ciechi, del carattere sono i soli luoghi dell'universo nei quali possiamo cogliere i fatti reali in formazione, e percepire direttamente come gli avvenimenti si svolgano, e come avvengano realmente le cose [...]. Confrontato con questo mondo di sentimenti viventi individualizzati, il mondo di oggetti generalizzati che l'intelletto contempla manca di solidità e di vita (421, 432).

La difesa della religione, svolta da James in *The Varieties*, è al tempo stesso una difesa dei principi del suo pragmatismo. Pragmatismo, volontà di credere, sentimento religioso ed empirismo individualistico radicale si fondono qui nel discorso

[135] Si ricordi la teoria dell'« oggetto » sviluppata nei *Principi di psicologia*; cfr. qui, pp. 286-7.

di James come forse non accade in nessuna sua altra opera: essi sono le facce diverse di un'unica realtà, di un unico organismo di pensiero e ci danno, così accomunati, la « cifra » autentica, il senso genuino del filosofare jamesiano. Di tale filosofia il pragmatismo è al tempo stesso un aspetto, che si inserisce fra altri di antica e recente acquisizione e con i quali si salda adattandovisi, e il basamento fondativo che sorregge speculativamente tutto l'insieme. A questa funzione fondativa della teoria pragmatica James giunse solo in un secondo momento; i semi di idee che Peirce e gli altri amici del Metaphysical Club avevano posto nel suo animo negli anni '70 dovevano maturare solo venticinque anni più tardi, quando James comprese che in quelle idee — intese in un certo modo — poteva essere contenuto il significato di fondo e la più generale giustificazione teorica di tutta la sua complessa e multiforme ricerca psicologica, morale, religiosa e sociale.

14. *La nascita del pragmatismo « ufficiale ».*

James decise di definire pragmatico il proprio punto di vista ampiamente filosofico tra il 1896 e il '98, vale a dire tra la pubblicazione dei saggi raccolti in *The Will to Believe* (libro che produsse non poco scalpore, segnando l'inizio di interminabili polemiche) e il discorso tenuto, il 26 agosto del 1898, di fronte all'Unione Filosofica dell'università di California, col titolo: *Philosophical Conceptions and Practical Results* [136]. Si tratta di un testo famoso perché da esso, si può dire, ha preso l'avvio la storia « ufficiale » del pragmatismo. È qui che James attribuisce espressamente al Peirce il merito di aver formulato per primo il *principio del pragmatismo* nel suo saggio del gennaio del '78. Così James riassume, e quasi parafrasa, l'argomentazione peirceiana:

> L'anima e il significato del pensiero non può indirizzarsi ad altro che alla produzione della credenza, essendo questa la semicadenza che chiude una frase musicale nella sinfonia della nostra vita intellettuale. Il pensiero in moto ha così, come solo possibile motivo, il raggiungimento del pensiero in riposo. Solo quando il nostro pensiero intorno ad un oggetto ha trovato il suo riposo nella credenza, può cominciare con sicurezza e decisione la nostra azione sul medesimo. Le credenze, in breve, sono in realtà regole per l'azione, e tutta la funzione del pensare non è che un passo verso la formazione di abitudini di azione. Se una parte di un pensiero non portasse differenze nelle conseguenze pratiche del pensiero, allora vorrebbe dire che quella parte non è un elemento del significato di quel pensiero. Così lo stesso pensiero può essere espresso con differenti parole, ma se le differenti parole non suggeriscono una condotta differente, non sono altro che aggiunte esterne, e non hanno parte nel significato del pensiero. Se invece determinano una condotta differente, allora sono elementi essenziali del significato. Così per sviluppare il significato di un pensiero non abbiamo bisogno d'altro che di determinare quale condotta è atta a produrre: questa condotta è per noi il suo unico significato.
>
> E il fatto tangibile alla radice di tutte le nostre distinzioni intellettuali, anche delle più sottili, è che non ce ne può essere una così fine che non si traduca in una possibile differenza nella pratica.
>
> Per raggiungere la perfetta chiarezza nelle nostre idee intorno a un oggetto noi dobbiamo soltanto considerare quali concepibili effetti d'indole pratica esso può involgere, quali sensazioni possiamo aspettarci da esso e quali reazioni dobbiamo preparare. La nostra concezione di questi effetti, cioè, è per noi tutta la concezione dell'oggetto, nella misura in cui essa ha un qualsiasi significato positivo.
>
> Tale è il principio del Peirce, il principio del pragmatismo [137].

Dopo aver così riassunto la « massima pragmatica », James la commenta osservando che egli intende farne un uso *più ampio*; di tale uso più ampio fornirà esempio, infatti, l'intero saggio con l'affrontare, in accordo con la massima, i problemi ai quali James da tempo è vivamente interessato, quali il materialismo e il teismo, il monismo e il pluralismo, la scienza e la fede. Ma la cosa che più importa sottolineare non è tanto questo più largo uso del principio pragmatico che lo stesso James riconosce e dichiara, quanto il sotterraneo e quasi inavvertito mutamento del terreno di base del discorso, mutamento che viene di fatto in-

[136] Esso apparve nel settembre sulla « University Chronicle » di California e poco dopo, ma sempre nel '98, in estratto presso la Berkeley University Press. James lo ripubblicò ancora col titolo *The Pragmatic Method* nel « Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method », I, 25, 1904, da cui sono tratte sia la trad. francese (« Revue de Philosophie », VI, 3, 1906, pp. 463-84), sia la trad. italiana (in *Saggi pragmatici*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 1932, pp. 11-38).

[137] Ivi, pp. 11-2. Si ricorderà che James inviò due copie di questo suo scritto a Peirce che però non rispose neppure con una riga o con un cenno di ringraziamento. Forse non si trattò, in questo caso, di trascuratezza, sebbene Peirce fosse notoriamente « distratto »; per le possibili ragioni del silenzio di Peirce si veda il primo paragrafo del prossimo capitolo.

trodotto mediante l'uso del termine ' verità '. Se si rilegge il lungo brano precedentemente citato nel quale James riassumeva fedelmente Peirce, si noterà che in esso, come era giusto, la parola *verità* non compare mai. Si veda ora il commento di James che segue immediatamente quel brano.

Per parte mia penso che si dovrebbe esprimerlo [il principio del pragmatismo] in maniera più larga che non faccia Peirce. Per noi la testimonianza definitiva di ciò che significa una verità è proprio la condotta che essa ci detta o ispira. Ma essa ci ispira questa condotta perché prima ci predice qualche particolare mutamento nella nostra esperienza che richiede precisamente quel dato genere di condotta da noi. E io preferirei esprimere il principio di Peirce dicendo che l'effettivo significato di ogni proposizione filosofica può esser sempre ricondotto a qualche conseguenza particolare, nella nostra futura esperienza pratica, sia attiva o passiva; l'importante sta più nel fatto che l'esperienza dev'essere particolare che non nel fatto che essa debba essere attiva [138].

Dovremo riparlare di questa caratteristica oscillazione tra il *significato* e la *verità*, dove il secondo termine allontana nettamente James, senza che egli mostri peraltro di avvedersene, dal contesto del discorso di Peirce. Nel contempo possiamo dire che proprio tale oscillazione favorisce quell'ampliamento della massima che consente a James di combattere il materialismo meccanicistico e di esaltare per contro il teismo. « Materialismo — egli dice — significa semplicemente la negazione dell'ordine morale esterno e l'esclusione delle speranze ultime; il teismo significa l'affermazione di un eterno ordine morale e dà libero corso alla speranza ». Il « concetto di Dio », dunque, « ha almeno una superiorità pratica », ci garantisce « un ordine ideale che sarà permanentemente conservato » [139]. Ma avere una « superiorità pratica » significa nel contempo esprimere un « *valore in contanti*, in termini spiccioli di esperienza particolare », cioè a dire, ispirare una condotta che « paga », che « rende »: *ciò che significa una verità* — aveva detto James — *è proprio la condotta che essa ci detta o ispira.* Ora, « qual determinata differenza vi

[138] Ivi, pp. 12-3.

[139] Ivi, pp. 23-4. Si ricordi come nell'ultimo capitolo dei *Principi* James sottolineava la scarsa corrispondenza tra esigenze estetiche e morali umane ed ordine della natura; ora però, se « vero » è ciò che appaga le nostre esigenze superiori, la difficoltà è superata. La massima pragmatica viene così ad integrare la concezione filosofica dei *Principi.*

sarebbe nel mondo secondo che fosse vera o falsa? » [140]. È questa « differenza » l'unità di misura della condotta vera e di quella falsa. Come James aveva sostenuto in *The Will to Believe*, quando siamo di fronte ad interrogativi che l'esperienza non potrà in alcun modo definire o chiarire una volta per tutte (l'esistenza di Dio, ad esempio, l'immortalità, la libertà e il determinismo, e simili), la risposta *vera* sarà quella che produce le *differenze positive*, i *particolari sensibili* favorevoli, tali cioè da appagare i nostri bisogni pratici, i bisogni più importanti, quelli decisivi per dar senso alla nostra vita.

Il « significato » di una proposizione consiste nelle conseguenze particolari che saprà predire; se tali conseguenze saranno di ordine sensibile, la nostra condotta affronterà la selezione dell'ambiente, che peraltro la condotta stessa può contribuire a modificare così che la previsione si « inveri » nel corso dell'espezienza; se tali conseguenze saranno invece di ordine non sensibile, per esempio morale, il significato *vero* sarà quello che saprà ispirare la condotta più fruttuosa, per i fondamentali interessi umani. Lo scientismo contemporaneo, pensa James, fallisce precisamente su questo punto. Che *differenza* comporta il sostenere che l'universo è il prodotto di un cieco determinismo materiale, che la legge dell'entropia spegnerà prima o poi tutte le fonti di energia, che la storia dell'uomo non sarà stata che un episodio fortuito del quale non resterà nemmeno il ricordo? Che differenza, rispetto alla tradizionale concezione teistica? La risposta è facile: l'uomo non potrebbe che cadere in un passivo fatalismo; tutto sarebbe segnato da un destino ineluttabile; niente avrebbe più valore [141]. Ma questa *differenza* è contraria agli interessi pratici dell'uomo, oltre ad essere ispirata ad un'ipotesi priva di qualsiasi possibilità di verificazione. Tale ipotesi è dunque in larga misura falsa.

È inutile sottolineare qui la piega antipositivistica, volontaristica, « ottimistica » che James dà al proprio pensiero; un indirizzo che lo apparenta alle numerose correnti a lui contemporanee della così detta « reazione al positivismo ». Questi temi jamesiani, infatti, sono quelli più universalmente noti e da tempo studiati [142].

[140] Ivi, p. 35.

[141] È facile avvertire qui un'eco autobiografica; James, come sappiamo, attribuì la sua depressione psichica giovanile all'accoglimento della tesi deterministica, dalla quale poi lo liberò il Renouvier.

[142] La reazione al positivismo fu, come si sa, anche una reazione al così detto « incubo di fine secolo » e cioè a quel determinismo e a quel-

15. *Analisi di « Pragmatism ».*

L'orizzonte di pensiero succintamente delineato in *Philosophical Conceptions and Pratical Results* venne ripreso e ampiamente illustrato da James in *Pragmatism*, il volume che raccoglie tutto un ciclo di lezioni tenute nel novembre e dicembre del 1906 al Lowell Institute di Boston, e ripetute nel gennaio del 1907 alla Columbia University di New York. Le lezioni, particolarmente a New York dove James parlò ad un uditorio di più di un migliaio di persone, ottennero un successo trionfale. Lo stesso James ricordò quei giorni come il momento culminante della sua carriera filosofica, o per dir meglio di filosofo « popolare »; egli possedeva infatti un indubbio talento comunicativo. Ma il libro, malgrado l'interesse enorme che seppe suscitare, non incontrò molto favore scientifico; esso venne fatto oggetto di attacchi assai duri in America come in Europa. Bisogna riconoscere oggi che il tempo non ha lavorato a favore di James: *Pragmatism* è probabilmente il suo libro peggiore.

In *Pragmatism* James tradisce costantemente l'intento di fare del pragmatismo una corrente di portata mondiale, associandosi nell'impresa Schiller e Dewey. Già nella *Prefazione* egli ricorda gli *Studies in Logical Theory* (Chicago 1903) di Dewey e gli *Studies in Humanism* (New York 1907) di Schiller come le espressioni tipiche e genuine del « movimento pragmatico »; per tutto il volume poi, e a più riprese, si sforzerà di mostrare il suo sostanziale accordo con questi due autori e di questi autori fra loro. Quella del « fronte comune » con Dewey e Schiller divenne per James una specie di idea fissa o di ossessione, giustificata in parte dal fatto che egli vedeva nel pragmatismo molto più di una semplice teoria filosofica, di tipo « accademico », come era solito dire, ma una vera e propria conversione spirituale destinata a coinvolgere direttamente i valori morali, culturali, pratici della civiltà del Novecento. Rispetto a un programma così grandioso, le differenze individuali tra i singoli pragmatisti gli apparivano trascurabili. Con lo stesso spirito di proselitismo, d'altronde, James cita ripetutamente Papini, che definisce il « capo del pragmatismo in Italia », sforzandosi di esprimersi, nei suoi confronti, nel modo più lusinghiero possibile. Bisogna dire peraltro che

l'entropia teorizzati dalla scienza secondo cui l'universo correrebbe verso la sua inevitabile distruzione.

Dewey rispose garbatamente alle sollecitazioni di James facendogli notare che anche le differenze fra loro erano importanti e andavano rispettate; e neppure Schiller fece mistero di certe sue riserve.

Al tirar delle somme, *Pragmatism* causò a James non poche amarezze, malgrado il successo editoriale del libro e le traduzioni di cui fu oggetto; egli protestò assai energicamente di esser stato frainteso e nel 1909 rispose alle molte critiche con un secondo libro, *The Meaning of Truth. A Sequel to « Pragmatism »*, che indubbiamente contribuì a chiarire taluni equivoci. Ma alla fine lo stesso James scrisse a Schiller di non poter seguire del tutto « il tremendo ampliamento che voi e Dewey avete dato » al pragmatismo e si concentrò piuttosto su quella che egli riteneva la propria personale filosofia, l'« empirismo radicale », che vagheggiò di esporre in modo sistematico e altamente tecnico anche in risposta alle numerose critiche rivolte al suo stile troppo « popolare » [143].

Pragmatism è un'opera prolissa e sovente enfatica, anche perché riproduce fedelmente lo stile di un'esposizione fatta per esser pronunziata di fronte a un ampio uditorio, anziché letta in privato dal singolo studioso. Ciò che qui ci proponiamo, è di cogliere i nodi essenziali del discorso di James, allo scopo di precisare il suo pragmatismo.

La prima delle otto lezioni che compongono il volume, lezione dedicata al « dilemma della filosofia moderna », pone subito il problema di tale dilemma in chiave schiettamente jamesiana in quanto assume come premessa che la filosofia « è un nostro modo del tutto personale di sentire » [144], un modo non « tecnico », ma largamente umano, di concepire l'universo. Al di là dei libri di

[143] Tale esposizione, come è noto, è tentata in *Some Problems of Philosophy*, opera rimasta incompiuta e apparsa postuma nel 1911; i saggi tra il 1904-5, dedicati all'empirismo radicale, vennero raccolti in volume da R. B. Perry nel 1912 col titolo *Essays in Radical Empiricism*. Sui complessi rapporti tra James, Dewey e Schiller cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 538-52.

[144] W. JAMES, *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking. Popular Lectures on Philosophy*, London 1907, p. 5. Le pagine delle citazioni sono riferite all'8ª ed. del 1919. James dedica il libro alla memoria di John Stuart Mill: « dal quale io appresi per la prima volta l'apertura (*openness*) pragmatica della mente e che la mia fantasia ama dipingersi come il nostro *leader* se oggi fosse ancora vivo ». Una dedica che avrebbe entusiasmato Chauncey Wright, ma che certamente dispiacque a Peirce il quale giudicava Mill l'ultima espressione di quel nominalismo filosofico che, da Occam in avanti, aveva determinato, a suo giudizio, i maggiori errori della filosofia moderna (cfr. WIENER, *op. cit.*, p. 72).

filosofia, che costituiscono l'immagine « tecnica » o « accademica » di questa disciplina, esiste una filosofia più generale, più ampia e più profonda, ma anche per lo più inavvertita, che si identifica con il modo in cui ciascuno « sente » la vita e i suoi problemi. È di tale più ampia filosofia che si interessa il pragmatismo ed è ad essa che si dirige il James. « La storia della filosofia — scrive James — è in gran parte la storia di un conflitto di temperamenti umani » [145], come sarebbero il « temperamento razionalista » e quello « empirista », o — come egli preferisce dire — il temperamento « delicato » e quello « barbaro » [146]. Non è il caso di seguire James in queste piuttosto generiche e astratte contrapposizioni, che sono peraltro la base giustificativa del suo orientamento « pluralista », « empirico » e culturalmente « democratico ».

La seconda lezione tenta invece una prima definizione del pragmatismo visto nei suoi caratteri generali. Innanzi tutto il pragmatismo è un « metodo ». Scrive James:

> Il metodo pragmatistico è per prima cosa un metodo che permette di risolvere delle controversie metafisiche le quali potrebbero altrimenti divenire interminabili. Il mondo è uno o molteplice? Ammette solo la fatalità, o ammette la libertà? È materiale o spirituale? Ecco delle concezioni circa le quali si potrebbe arrivare a concludere che l'una o l'altra non sia vera; al proposito i dibattiti restano sempre aperti. In casi simili il metodo pragmatistico consiste nell'interpretare ogni concezione sotto il profilo delle sue conseguenze pratiche. Il problema vien posto allora in questo modo: se fosse vera questa concezione e non quest'altra, quale differenza ne deriverebbe praticamente per un uomo? Se nessuna differenza pratica può venir percepita, ne conseguirà che le due alternative conducono allo stesso risultato, sicché ogni discussione risulterebbe inutile. Perché una controversia sia seria, bisogna poter mostrare quale conseguenza pratica deriva necessariamente dal fatto che quella tale alternativa è la sola vera [147].

Come si vede, lo « slittamento » jamesiano dal « significato » pratico alla « verità » pratica è qui portato alle estreme conse-

[145] Ivi, p. 7.
[146] *Ibid.* Tali espressioni sembrano manifestamente tratte dalle *Lettere sull'educazione estetica* (1795) di Friedrich Schiller; sappiamo d'altronde che Peirce amava quest'opera ed è probabile che ne discutesse da giovane con l'amico James.
[147] Ivi, p. 45.

guenze: la *verità* ha ormai assorbito il *significato* obliando interamente le differenze e capovolgendo in modo caratteristico la massima di Peirce [148]. Ma di ciò dovremo riparlare. Puntualizziamo ora il pensiero di James che potrebbe così venir riassunto: perché una controversia sia reale bisogna che i membri dell'alternativa, qualora uno o l'altro siano considerati « veri », comportino conseguenze pratiche particolari per il particolare uomo che giudica vero l'uno o l'altro; inoltre, sono tali conseguenze che ci diranno che cosa è opportuno credere vero e che cosa falso. « Tutta la funzione della filosofia — scrive James — consiste nello scoprire quale differenza deriva per voi e per me, in un determinato momento della nostra vita, a seconda che tale o tal'altra concezione dell'universo sia vera » [149]. In tal modo il pragmatismo diviene uno « strumento di ricerca » e non un'altra teoria, accanto a quelle tradizionali, che abbia la pretesa di dare una risposta definitiva e di chiudere per sempre la questione. Il pragmatismo eredita così lo spirito metodico del nominalismo (per il suo appello ai fatti particolari), dell'utilitarismo (per l'importanza attribuita alle conseguenze pratiche) e del positivismo (per il suo rifiuto delle astrazioni metafisiche); ma non si esaurisce in tale spirito metodico; il pragmatismo è innanzi tutto un « metodo », come si è detto, ma è anche, in secondo luogo, una « *teoria genetica della verità* » [150]. James si sforza di mostrare il suo accordo su questo punto con lo strumentalismo di Dewey e con l'umanismo di Schiller. La sua esemplificazione è illuminante circa la connessione francamente asserita tra « vero » e « bene »:

> *Se si constata che le concezioni teleologiche rivestono un valore per la vita concreta, esse saranno vere per il pragmatismo, nel senso in cui esse sono in una certa misura buone; e il valore che esse rivestono al di fuori di quella misura dipenderà dai loro rapporti con*

[148] James cita subito dopo (p. 46) Peirce come l'iniziatore del pragmatismo; ma commette una seconda inesattezza con l'affermazione che « pragmatismo » significa « pratico » e deriva dalla parola greca '*pragma*' che significa a sua volta « azione ». L'origine del termine fu invece un'altra, come Peirce ricorderà polemicamente al James. Vedremo tutta la questione nel primo paragrafo del prossimo capitolo.
[149] Ivi, p. 49. Di nuovo James confonde tra la funzione della filosofia in generale e la funzione che la filosofia (in partic. del Renouvier) ebbe sulla sua personale biografia. Ma di ciò, bisogna riconoscere, era anche assetata, per tante ragioni, gran parte delle persone e degli intellettuali che uscivano dal positivismo e dallo scientismo.
[150] Ivi, p. 50.

altre verità che siano in grado di farsi parimenti riconoscere come tali [...]. Tutto ciò che vi posso dire per il momento è che il vero rientra nel bene, o che la verità è un bene di un certo tipo e non, come si crede di solito, una categoria estranea al bene. Non si tratta di due idee semplicemente coordinate fra loro. *La parola* vero *designa tutto ciò che si constata come buono sotto forma di una credenza, e come buono, inoltre, per ragioni definite, suscettibili di essere specificate* [151].

In altre parole, è bene stimare vero ciò che è buono, a patto che tale credenza non si trovi « *in opposizione con altri interessi vitali di natura superiore* », o purché « *la nostra credenza non sia in disaccordo con qualche altro vantaggio di natura vitale* » [152]. In questo bilancio delle verità sulla base di ciò che è buono, e secondo una gradazione gerarchica (peraltro non chiarita, ma James ha soprattutto di mira, come è noto, le verità ultime di tipo religioso) tra interessi di natura « superiore » e « inferiore », il pragmatismo accetta l'intera testimonianza dell'esperienza umana: la logica non meno del misticismo, le grandi generalizzazioni scientifiche non meno dei particolari sensibili più umili e ristretti, l'ipotesi di Dio non meno dell'ipotesi meccanicistica. Tali testimonianze il pragmatismo conduce, imparzialmente, di fronte al gran tribunale di ciò che è bene credere, per tutti gli uomini, ma anche e prima di tutto per ogni singolo uomo nelle particolarità accidentali della sua singolare esistenza.

La terza lezione esemplifica il metodo pragmatistico ponendolo a confronto con tre problemi tradizionali della metafisica: quello della « sostanza », del « disegno » che si realizzerebbe nella natura, del « libero arbitrio ». Ci limitiamo ad osservare che, circa il problema della sostanza, James sposa interamente la prospettiva di Chauncey Wright a suo tempo ricordata: la credenza nella « sostanza » non è che un'indebita conversione « di un nome in un oggetto »; l'esemplificazione della « sostanza dell'Eucarestia » riprende però un analogo esempio di Peirce che era certamente a sua volta memore, su questo punto, del Wright [153]. La quarta lezione allarga l'esemplificazione al problema, tradizionale in James, dell'unità e molteplicità dell'universo. Unità e molteplicità non sono termini alternativi (James è qui polemico

[151] Ivi, pp. 52 e 55 (corsivo di James).
[152] Ivi, p. 56.
[153] L'esempio è usato dal Peirce nel saggio *Come render chiare le nostre idee.*

nei confronti della filosofia dell'assoluto di Royce e della logica di Bradley): l'uno e l'altro meritano il riconoscimento di un « grado di verità » che è esattamente delimitato dalle verità pratiche positive nelle quali ci inducono a credere, ovvero dai bisogni pratici che le due concezioni, apparentemente contraddittorie, appagano.

La lezione successiva, *Il pragmatismo e il senso comune*, approfondisce e mette definitivamente a fuoco la questione: l'esperienza originaria è un caos indifferenziato (è un'unità *sui generis*); i bisogni umani di sopravvivenza, darwinianamente concepiti, hanno condotto a differenziazioni pratiche, cioè a quelle distinzioni di tempo, spazio, cose sensibili, materiali, intellettuali e simili che costituiscono il portato del così detto « senso comune ». Queste ancestrali distinzioni costituiscono il « molteplice » della nostra esperienza; un molteplice che non è vero o falso in astratto, ma che è vero nella misura in cui è praticamente buono, ovvero nella misura in cui è in grado di guidare con successo le nostre operazioni vitali.

La sesta lezione affronta finalmente la questione della « teoria pragmatistica della verità ». Questo e il successivo (*Il pragmatismo e l'umanismo*) sono i due capitoli più importanti e filosoficamente significativi del volume. James riprende all'inizio la sua vecchia polemica contro la concezione della verità come *accordo* tra le idee e il reale; per il « razionalista » — egli dirà in seguito — la realtà è « data », è già « costituita » da sempre, mentre per il « pragmatista » essa viene facendosi, viene assumendo via via una fisionomia definita [154]. L'*accordo* in questione non si rivolge dunque all'indietro, al passato, ma in avanti, alle conseguenze, alla *verificazione*:

> *Le idee vere sono quelle che noi possiamo assimilare, che possiamo convalidare, che possiamo corroborare con la nostra adesione e che possiamo verificare. Sono false le idee per le quali non ci è possibile fare tutto questo* [155].

Ecco, continua James, ciò che si deve intendere per verità, ovvero ciò che la parola ' verità ' comprende sotto di sé. La verità di un'idea non è una sua proprietà interna e inattiva, ma è al contrario un *avvenimento* che si produce in virtù di tale

[154] JAMES, *Pragmatism*, cit., p. 226.
[155] Ivi, p. 202.

idea; vero significa *diventar vero*, il che può accadere solo nel caso di un processo di *validazione* o di *verificazione*. « Ma qual è il significato pragmatico delle stesse parole ' verificazione ' e ' validazione '? Esse designano certe conseguenze pratiche dell'idea che si verifica e che diviene valida ». Ne consegue che « il valore pragmatico delle idee vere è attinente all'importanza pratica che il loro oggetto ha per noi »; sicché, « voi potete dire di esse, altrettanto bene: " essa è utile perché è vera "; oppure: " essa è vera perché è utile ". Queste due frasi voglion dire esattamente la stessa cosa: l'una e l'altra constatano che vi è un'idea che si realizza e che si può verificare ». Un'idea ha un'utilità, « *quella di impegnarci in una direzione che vale la pena di intraprendere* »; ma in tal modo essa ha anche una « verità », per quel tanto cioè che *vale la pena* di indurci a considerarla e a verificarla, secondo le conferme del processo di verificazione medesimo [156].

L'idea vera, dunque, è un'« idea direttrice »: essa può condurci direttamente a quelle esperienze sensibili che il senso comune chiama cose; questo è l'esempio più semplice di verificazione. Ma l'idea direttrice può risultare verificata anche in un altro senso, ovverosia in quanto ci conduce nei pressi dell'oggetto, nel suo « ambiente » [157], nelle sue *frange*, secondo la terminologia a noi nota dei *Principi di psicologia*; un'idea è verificata cioè, perché coglie alcune relazioni importanti all'interno dell'esperienza. Queste relazioni possono essere empiriche, accidentali, come anche generali e intellettuali. Nel rivolgerci a una cosa noi possiamo aver di mira senz'altro la sua realtà sensibile, oppure le relazioni empiriche che costituiscono il suo ambiente, oppure un sistema di relazioni generali e ideali che sussumono quell'oggetto sotto una categoria intellettuale più ampia, ivi comprese tutte quelle verità precedenti, riguardanti l'oggetto, che costituiscono il nostro patrimonio mentale d'esperienza e di ragionamento. Così, spesso noi non agiamo direttamente sull'oggetto, ma su un *intermediario* empirico o mentale: « L'essenziale è di trovare in un'idea una *guida* per muoversi in mezzo alla realtà » [158].

Come è chiaro, James utilizza qui tutta l'analisi della « corrente di coscienza », con le sue forme sostantive e transitive, pone a base insomma le conclusioni della sua psicologia, allo scopo di saldarle con la teoria pragmatica della verità intesa come

156 Ivi, p. 204.
157 Ivi, p. 206.
158 Ivi, p. 211.

qualcosa « che *si fa*, nello stesso modo della salute, della ricchezza e della forza, nel corso della nostra esperienza » [159]. Questo « farsi » appartiene esso stesso all'esperienza, è un « dato » che dovrà essere elaborato ulteriormente; il vero è, in ultima istanza, un « valore »; il vero non è un *fatto* (un fatto non è né vero né falso), ma una *credenza*; senonché ogni credenza diviene un fatto per credenze successive che la rimettono in questione e la verificano di nuovo alla luce di nuove prospettive. Volendo, si può parlare di una verità assoluta, con la ' V ' maiuscola, se si intende con questa espressione il polo ideale verso il quale convergono tutte le credenze; ma questa è solo una maniera molto astratta di considerare la cosa [160]: « Bisogna guardarsi dal prendere tutto ciò troppo alla lettera, e di opporre tutte queste astrazioni all'esperienza, che è, per così dire, la loro madre o il loro paese d'origine » [161]. È vero, come dice Schiller, ciò che « opera con efficacia », vale a dire ciò che opera qui e ora; si tratta di un « guadagno concreto, positivo », di una scelta profittabile per l'individuo che nella sua esperienza contingente e particolare *deve* agire ora, avendo di mira gli effetti possibili dell'immediato futuro. Il futuro più lontano esigerà scelte ulteriori, « tagli » diversi dell'esperienza, differenti « prospettive », in ordine a nuove esigenze e a nuovi bisogni. L'*utile* richiesto sarà diverso e perciò sarà anche inevitabilmente diverso il *vero*, all'interno delle possibilità molteplici, o addirittura infinite, che l'esperienza di base ci offre. In conclusione, scrive James,

> il « vero » consiste semplicemente in ciò che è vantaggioso per il nostro pensiero, così come il « giusto » consiste semplicemente in ciò che è vantaggioso per la nostra condotta. Intendo dire: più o meno vantaggioso non importa in quale maniera, vantaggioso a lunga scadenza e nell'insieme; perché ciò che è vantaggioso riguardo all'esperienza attualmente in vista, non lo sarà necessariamente nello stesso grado riguardo alle esperienze ulteriori. L'esperienza, lo sappiamo bene, possiede modi propri di « oltrepassare i confini » e di correggere le nostre formule! [...]. Le credenze degli uomini, di

159 Ivi, p. 215.
160 James si riferisce qui chiaramente e in forma polemica a Royce; ma l'osservazione potrebbe altrettanto bene riferirsi, come sappiamo, a Peirce. Royce, d'altronde, accolse il suggerimento del Peirce di verificare le proprie idee sulla base della nuova logica delle relazioni, e Peirce si dichiarò a un certo punto, come vedremo nel prossimo capitolo, in gran parte d'accordo col sistema royceiano.
161 Ivi, p. 221.

qualsivoglia epoca, rappresentano una somma corrispondente di esperienza *ben fondata*. Ma le credenze fanno parte esse stesse dell'esperienza totale che esiste nel mondo; ed esse divengono in conseguenza, per le verificazioni che saranno il compito del domani, una parte dei materiali da elaborare [162].

Non bisogna menare scandalo, perciò, se si parla *di* verità, al plurale, e non *della* Verità; *la* verità non è che un'astrazione operata a partire dal fatto per cui ci sono *delle* verità [163]; ciò dipende dal carattere « iletico » e « plastico » del mondo, secondo le espressioni del *Personal Idealism* di Schiller e in accordo con l'analoga posizione fatta propria dal James nei *Principles of Psychology*. Tutte le nostre verità, dice ancora James, sono « credenze sulla realtà ». Ma noi dobbiamo parlare di realtà in tre sensi: 1) la realtà è il « flusso delle nostre sensazioni »; esso si impone a noi indipendentemente dalla nostra volontà; le sensazioni « non sono né vere né false; esse, semplicemente, *sono* ». Vero o falso è invece ciò che noi possiamo dirne, i nomi che assegnamo loro, le teorie che escogitiamo per spiegare la loro natura, la loro origine, le loro connessioni; 2) la realtà è l'insieme delle relazioni sia delle sensazioni fra di loro, sia delle nostre idee corrispettive; vi sono due tipi di tali relazioni, entrambi direttamente e immediatamente percepibili: il tipo delle relazioni accidentali, occasionali, incostanti e il tipo delle relazioni essenziali, generali e costanti. Queste ultime sono più importanti per il pensiero in quanto esse sono fondate « sulla natura intrinseca dei termini che esse uniscono » [164]; 3) la realtà è l'insieme « delle verità anteriormente acquisite »; questa è la parte più malleabile della nostra esperienza, quella cioè più disposta a cedere e a far luogo alle novità del percepire e del pensare [165].

Il flusso delle nostre sensazioni, dunque, si impone, non dipende da noi; dipende da noi invece stabilire « *quale* sarà l'oggetto della nostra attenzione ». Il « rilievo » che daremo all'esperienza originaria « dipende da noi, dai nostri interessi ». L'esperienza dipende, *per l'esistenza*, da se stessa, « ma *ciò che essa è* dipende da *noi*, perché qui si tratta di sapere *quale* interesse abbiano a concepirla in tal modo o altrimenti »; siamo noi cioè a

[162] Ivi, pp. 203, 205.
[163] Ivi, p. 214.
[164] James riprende qui la tradizionale distinzione tra qualità primarie e secondarie già sostenuta, come si è visto, nei *Principi di psicologia*.
[165] Ivi, p. 217.

stabilire « il primo piano e lo sfondo »: « in breve: noi riceviamo il blocco di marmo, ma scolpiamo da noi stessi la statua » [166]. In tal modo, dice James, noi « ritagliamo » la realtà sensibile per ricavarne delle cose di nostro gradimento; siamo noi a creare il soggetto delle nostre proposizioni vere come anche quello delle proposizioni false; e così pure siamo noi a creare l'attributo: « il termine che attribuisce una qualità a una cosa non fa altro che esprimere una relazione di questa cosa con noi, con i nostri sentimenti. Gli attributi, allora, non sono evidentemente altro che aggiunte umane » [167]. È in questo senso che il pragmatismo può dire che la *verità* dell'esperienza è *in fieri*, e che la mente, pur dipendendo dall'esperienza, contribuisce nel contempo a crearla.

Nell'ottava e ultima lezione James applica la teoria pragmatistica al problema religioso secondo fini che si sono già brevemente ricordati in precedenza e che noi non abbiamo del resto interesse ad approfondire.

16. *La difesa del pragmatismo in « The Meaning of Truth ».*

Si è detto che *Pragmatism* sollevò un vasto fronte di critiche alle quali James cercò di replicare con *The Meaning of Truth* (ovvero con i saggi che lo compongono). Nella prefazione al volume James riassume in modo lucido, e finalmente sintetico, i tratti salienti della sua teoria della verità e ribadisce che essa è in gran parte simile alla posizione assunta da Dewey e Schiller sull'argomento. Il volume inizia poi con una conferenza dell'84 (*The Function of Cognition*, stampata in « Mind », X, 1885) che anticipa chiaramente le linee argomentative di *Pragmatism* (ma tutto ciò che di importante è contenuto in questo saggio venne puntualmente ripreso nel '90 nei *Principles*), salvo alcuni punti indicati dal James medesimo, punti che costituiscono delle acquisizioni successive del suo pragmatismo. Tali punti sono: 1) l'eliminazione di un'indebita preminenza data alla categoria di « somiglianza » nell'ambito della teoria della conoscenza (l'eliminazione cioè di una dipendenza troppo stretta dalla teoria associazionistica, teoria in gran parte abbandonata da James perché in-

[166] Ivi, p. 219.
[167] Ivi, p. 226.

compatibile con la sua adesione all'evoluzionismo darwiniano); 2) la scoperta che le nostre « idee guida » ci conducono, non soltanto agli oggetti veri e propri, ma anche, e più spesso, ad altre cose che funzionano da intermediari per la loro relazione con quegli oggetti (l'*ambiente*, le *frange*); 3) lo sviluppo del concetto di *workability*, riferito alle nostre idee, nel più ampio concetto della loro *satisfactory adaptation*; sviluppo che, secondo James, caratterizza il pragmatismo vero e proprio di Dewey e di Schiller in accordo col proprio; 4) l'accoglimento dei *concetti*, accanto ai *percetti*, come costituenti il « regno » (*realm*) o « dominio » della realtà: laddove James aveva accolto dapprima solo i *percetti* come costituenti della realtà, ora affianca ad essi anche i concetti come « *co-ordinate realm* » [168].

I punti indicati da James sono effettivamente un esatto e pressoché esauriente rendiconto dello sviluppo essenziale del suo pensiero dai *Principles* a *Pragmatism. The Meaning of Truth* non aggiunge al riguardo che delle utili precisazioni, specie in virtù di un linguaggio più conciso e più efficace rispetto all'eloquenza un po' vacua di *Pragmatism*; ma il libro in questione non è altro che una collezione di scritti minori la cui occasionalità polemica appare oggi non poco sbiadita. Il capitolo più interessante di *Meaning of Truth* è senz'altro l'VIII (*The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders*, pp. 180-216, che è poi la ristampa di un saggio apparso sulla « Philosophical Review » nel gennaio 1908) nel corso del quale James esamina otto comuni « fraintendimenti » circa la teoria pragmatica della verità.

James contesta innanzi tutto che il pragmatismo si appelli all'azione per una sorta di « positivistica » sfiducia nelle capacità della ragione di affrontare i problemi ultimi della verità, e contesta altresì che il rimando all'azione puro e semplice debba intendersi come il nucleo significativo del pragmatismo medesimo. James ricorda qui la critica, poi tante volte ripetuta anche in seguito nel modo più gretto e superficiale, secondo cui il pragmatismo sarebbe un movimento che esprime la *Weltanschauung* caratteristica degli « americani », una filosofia per gli uomini d'azione, per i tecnici, per gli affaristi, per l'« uomo della strada » in generale, una filosofia « facile », insomma, fatta per gente

[168] W. JAMES, *The Meaning of Truth. A Sequel to « Pragmatism »*, New York-London 1909, pp. 41-2.

che non ha né tempo, né voglia, né inclinazione per riflessioni più profonde [169]. Per chi abbia ripercorso le tappe della genesi storico-culturale del pragmatismo, come in questo libro si è cercato di fare, tali affermazioni appaiono a dir poco assurde; vero è che il pragmatismo, come sappiamo, ha due « storie » o due « dimensioni »: una « ufficiosa » (che si identifica soprattutto col nome di Peirce ed appare già sostanzialmente matura negli anni '70) ed una « ufficiale » (che ha inizio con James alla fine del secolo e nei primi anni del '900); non vi è dubbio che questa seconda dimensione, malgrado i suoi successi immediati, sia di gran lunga più ambigua, più confusa, meno rigorosamente fondata della precedente, sicché proprio James, con le sue inclinazioni alla « popolarità » e con la scelta di metafore, talora brillanti ed efficaci, talaltra invece piuttosto imprudenti e di dubbio gusto, ha favorito involontariamente il sorgere di molti equivoci. Ma non sarebbe giusto addossare al solo James (che, malgrado i suoi limiti, fu uno dei pensatori più originali e fecondi dell'inizio del nostro secolo) la responsabilità di questi fraintendimenti ai quali contribuirono assai di più la grettezza mentale di taluni critici, la loro arcaica formazione culturale e la quasi totale ignoranza del mondo culturale americano [170].

James, comunque, precisa, nel testo che stiamo esaminando, che la relazione all'azione non è il primo oggetto (*achievement*) della teoria pragmatica, ma solo il secondo; esso è la conseguenza, e non la premessa, della teoria pragmatica delle idee come « fattori complementari della realtà », teoria che apre certamente una grande e nuova prospettiva sul tema dell'azione nella vita umana, ma che in tale prospettiva non esaurisce affatto il proprio significato [171].

Una critica più acuta, e più complessa, riguarda il carattere « soggettivo » del pragmatismo: se « la verità delle nostre credenze consiste in generale nel loro generare soddisfazione », e se è vero che la soddisfazione « è *per sé* una condizione sogget-

[169] Ivi, pp. 184-5.

[170] Ancora Dewey, del resto, dovette combattere contro simili pregiudizi ai quali prestò orecchio, entro certi limiti, persino Russell, con un malcelato senso di « superiorità » inglese nei confronti degli americani, cugini poveri della cultura. L'inadeguatezza di tali atteggiamenti è stata oggi riconosciuta anche da un filosofo così tipicamente 'britannico' come A. J. AYER nel suo bel libro *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce and W. James*, San Francisco 1968.

[171] JAMES, *The Meaning* cit., p. 186.

tiva », ne consegue che la verità non ha consistenza alcuna al di fuori del soggetto, il quale può allora « manipolarla a piacere ». Indubbiamente l'obiezione tocca uno dei nodi problematici più difficili del pragmatismo. La difesa di James è importante in due sensi: sia per quanto di valido essa pone in luce, sia per l'inconsistenza di fondo che contemporaneamente rivela. Il lato valido si può così riassumere: l'accusa di « soggettivismo » presuppone, in chi la formula, una mentalità acritica. L'oppositore, in sostanza, ritiene che *vero* significhi « accordo o corrispondenza delle idee con la realtà ». In tal modo la realtà è, da un lato, già fatta e compiuta senza il concorso delle idee, e le idee, d'altro canto, non hanno niente altro da fare se non « rispecchiarla ». James, come si ricorderà, si era liberato da tale concezione « speculare » della conoscenza nei saggi dal 1878 in poi. Le idee, egli dice, non rispecchiano la realtà se non nel senso che esse ci « orientano » o ci « guidano » verso una certa realtà particolare piuttosto che verso un'altra; in quanto la raggiungono, e non per altro motivo, esse ci soddisfano con i loro risultati [172]. In secondo luogo, le idee sono « parti » (*portions*) del medesimo universo al quale appartengono il « reale » e la « mente », sono « frammenti d'esperienza » (*bits of experience*) grazie ai quali il soggetto e l'oggetto si trovano originariamente uniti. Come è chiaro, James si pone qui dal punto di vista del suo « empirismo radicale » che egli considera uno sviluppo e una conseguenza del pragmatismo. Come idee-direttrici, dunque, le idee possono essere « veridiche » o « oggettive » e fornire perciò anche una soddisfazione « soggettiva ». E lo possono proprio in virtù del loro carattere particolare e determinato; in quanto cioè ci dirigono verso realtà particolari e ci forniscono soddisfazioni determinate. Se poi il critico « realista » possiede una nozione più fondata o più oggettiva di ciò che significherebbe per un'idea l'esser vera, lo dica chiaramente. Ma egli non ha probabilmente un'idea più oggettiva della verità, ma solo un'idea più astratta e generica, come quel tale, secondo l'esempio di Hegel, che voleva « della frutta » ma non ciliegie, pere, o uva: solo « della frutta » in generale [173].

Sin qui James si è indubbiamente difeso con efficacia, anche se il richiamo alle verità « particolari », che è in lui abituale, pone ulteriori problemi dei quali egli non pare accorgersi. In

[172] Ivi, p. 191.
[173] Ivi, p. 193.

seguito tuttavia il suo discorso, anziché trarre le logiche conseguenze dalle premesse poste, si ingarbuglia tra i termini *vero*, *soddisfacente* e *reale*, nell'intento di evitare conclusioni di tipo « idealistico », come egli dice. Una conoscenza, *in quanto soddisfa è vera*, o *in quanto è vera soddisfa?* James risponde che bisogna distinguere: la *soddisfazione* è una condizione « indispensabile » perché un'idea sia vera, ma non è d'altra parte una condizione « sufficiente »; un'idea, in altre parole, è insufficiente « a meno che non ci conduca eventualmente di fronte alla realtà » [174]. In caso contrario la teoria pragmatica della verità non sfuggirebbe allo « psicologismo » e comporterebbe varie assurdità: un'idea può essere infatti soddisfacente, ma non vera; oppure vera, ma niente affatto soddisfacente, come insegna la comune esperienza. Un'idea, quindi, è « soddisfacente » perché in ultima analisi non va incontro a smentite, e non perché, in questo o in quel tempo determinato e per questo o per quell'individuo, essa appaia « piacevole » o « gradita ». Scrive James:

> Se la realtà presupposta [*assumed*] fosse cancellata dall'universo di discorso del pragmatista, egli definirebbe immediatamente false le credenze ancora sussistenti, a dispetto del loro essere soddisfacenti. Per lui, come per il suo critico, non vi può essere alcuna verità, se non esiste nulla di cui esser vera. Le idee sono superfici mentali del tutto piatte, a meno che qualche materia rispecchiata [*mirrored matter*] non dia loro luminosità conoscitiva. Ecco perché io, come pragmatista, ho posto così sollecitamente [*carefully*] la « realtà » *ab initio*, ed ecco perché rimango in tutta la mia argomentazione un realista in epistemologia [175].

Le affermazioni jamesiane qui citate sono indubbiamente molto esplicite e, come tali, assai compromettenti per la coerenza della sua posizione pragmatistica. L'infelice ritorno alla parola ' rispecchiamento ', il tema della « materia » posta *ab initio*, l'assunzione della realtà come un esistente cui il vero viene riferito, sono, comunque si consideri la cosa, una palese ricaduta nel dogmatismo che lo stesso James rimproverava da giovane a Spencer e in seguito ai propri critici. Vero è che James si premura di avvertire che la « materia » di cui egli parla, l'*yle* di cui parla anche Schiller, non è la realtà già così e così costituita quale

[174] Ivi, p. 195.
[175] *Ibid.*

essa appare dopo l'opera di costituzione, di scelta, di elaborazione operata dalle idee, o, più in generale, dalla mente. La realtà presupposta è il molteplice caotico della « pura presenza » come egli dice talvolta. O è l'« esperienza pura », né soggettiva né oggettiva, cui si riferirà in chiave di empirismo radicale nello sforzo di superare le palesi contraddizioni cui il suo pragmatismo metteva capo. Nel testo che qui ci interessa, James procede, per sua difesa, ad una nuova « distinzione ». Egli scrive che l'anti-pragmatista è condotto, nelle sue critiche, ad una manifesta contraddizione, quale è quella

> ... di non distinguere sufficientemente tra le due nozioni di vero e di reale. Le realtà non sono *vere*; esse *sono*; e le credenze sono vere *in rapporto* ad esse. Ma io sospetto che nella mente dell'anti-pragmatista le due nozioni si siano già scambiati i loro attributi. La realtà stessa, io temo, è trattata come se fosse « vera », e viceversa [176].

L'esistenza e la verità stanno dunque, come James suggerisce, su due piani diversi. Questa distinzione era stata peraltro suggerita a James dal Dewey, soprattutto come strumento polemico nei confronti del Royce.

> Mi sembra — aveva scritto Dewey al James — che noi dobbiamo mantenere davanti ai critici la distinzione tra le esistenze o gli avvenimenti bruti (che non sono certamente « verità ») e le enunciazioni intellettuali *di* tali esistenze (alle quali soltanto appartiene il carattere della verità o falsità), perché essi comprendano che la confusione è in loro, e che la verità [...] può ben essere una relazione fra gli *effetti* dell'esistenza in questione e gli *effetti* della posizione intellettuale o asserzione in questione [177].

E James, in *The Meaning of Truth*, scriveva: « Appartiene alla realtà il possedere una propria esistenza; appartiene al pensiero il mettersi in contatto con essa mediante innumerevoli vie di verificazione » [178].

Ma è veramente una soluzione, questa? Se è tale, bisogna ammettere che la parola *realtà* possiede due significati differenti: un conto è la realtà *prima* del suo contatto con la mente e delle trasformazioni e focalizzazioni operate in essa dalle idee; un

[176] Ivi, p. 196.
[177] Cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 550.
[178] JAMES, *The Meaning* cit., p. 214.

conto è la realtà *dopo* questo contatto. Ma lo stesso James si rese conto di come la prima realtà si riducesse infine a un puro nulla, alla pura « cosa in sé » di kantiana memoria, una volta che noi rilevassimo da essa tutte quelle prospettive e cosalizzazioni che sono il portato dell'azione umana. In tal modo James si trovava condotto alle conclusioni dell'« umanismo » di Schiller che egli invece preferiva distinguere dal loro comune pragmatismo, poiché giudicava quello « metafisico » e questo « metodologico », « epistemologico », e insomma metafisicamente « neutrale » nel senso di Chauncey Wright. Scrive James:

> Io temo che lo sviluppo « umanistico » del pragmatismo possa far insorgere qui una difficoltà. Noi perveniamo a una verità solo attraverso le altre verità; e la realtà, costantemente postulata come ciò con cui la nostra verità deve mantenere il contatto, non può mai esserci data salvo che sotto la forma di una verità sempre diversa da quella che ora stiamo mettendo alla prova. Ma, dal momento che Schiller ha mostrato che tutte le nostre verità, anche le più elementari, sono affette da un coefficiente umano di atavica ereditarietà, la realtà, *per sé*, può dunque apparire solo come una sorta di limite; si può ritenere che essa si riduca al mero *luogo* (*place*) di un oggetto, mentre ciò che è conosciuto di esso può ritenersi solo un contenuto psichico col quale riempiamo quel luogo.
>
> [...] [considerato in tal modo, il pragmatismo] dà amichevolmente la mano alla parte agnostica del kantismo, all'agnosticismo contemporaneo e all'idealismo in generale. Ma, considerato in tal modo, esso diventa peraltro una teoria metafisica sui materiali costitutivi della realtà, e si proietta ben più in là della modesta analisi, che è invece propria del pragmatismo, circa la natura delle funzioni conoscitive; la quale analisi può altrettanto bene combinarsi con teorie della realtà meno umanistiche. Uno dei meriti del pragmatismo è proprio il suo carattere puramente epistemologico. Esso deve presupporre [*assume*] delle realtà; ma ciò non pregiudica per nulla la struttura [*constitution*] di tali realtà, sicché le più differenti metafisiche possono usarlo come loro fondazione [179].

Questa, si può dire, è l'estrema difesa e l'ultima « distinzione » con le quali James cercò di porre riparo, in *The Meaning of Truth*, alle falle logiche del suo pragmatismo; ma, per dirla un po' brutalmente, questa non è che la ripresa di un vecchio « trucco » già utilizzato nei *Principles of Psychology*: quello di

[179] Ivi, pp. 214-5.

rinviare alla « metafisica » i presupposti problematici del proprio discorso, e in particolare proprio il presupposto della « realtà ». Ma ciò che in quel contesto (la psicologia come « scienza naturale ») poteva apparire un espediente non del tutto ingiustificato, risulta invece qui un ben fragile schermo argomentativo. È proprio con lo sviluppo del suo empirismo radicale che James cercò di costruire qualcosa di più solido. Si potrebbe dire che la « neutralità » dell'atteggiamento epistemologico attribuito da James al pragmatismo venne estesa allora all'intero campo dell'esperienza: era essa a risultare ora « neutrale ».

17. *Esiste la coscienza? Cenno sull'empirismo radicale di James.*

Non rientra negli scopi del nostro lavoro un esame di *A Pluralistic Universe* (la raccolta delle conferenze sul tema *The present situation in philosophy*, tenute al Manchester College di Oxford e pubblicate nel volume citato nel 1909), dei già citati *Essays in Radical Empiricism* (1912) e di *Some Problems of Philosophy* (1911), ma un cenno agli ultimi esiti del pensiero di James è perlomeno opportuno. James cercò allora, con ammirevole coraggio ed energia, di sciogliere, una volta per tutte, gli interrogativi e le incertezze che si erano via via ripresentati e intrecciati in trent'anni di lavoro.

La maggior parte di tali interrogativi emergevano già nei *Principles of Psychology*, sia in chiave di impostazione che di conclusioni. Osserva al proposito lo Schneider:

> In tutta la *Psychology* egli appare incerto fra l'indagine biologica e funzionale e quella introspettiva, della « corrente del pensiero ». Ambedue erano empiriche, ma erano compatibili solo in quanto James scartava le questioni « filosofiche » o pretendeva di interessarsi solo a una scienza naturale positivistica. Ogni lettore sapeva, e James lo sapeva ancor meglio, che presto o tardi sarebbe stato costretto a prendere una posizione circa la questione metafisica [180].

Ma i *Principi* contenevano un'altra e più grave frattura. L'adesione, a suo tempo ricordata, alla « psicologia senz'anima » aveva condotto James alle celebri descrizioni della « corrente

[180] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 561.

della coscienza », alla coscienza, cioè, intesa come un *continuo* organico, come un tutto anteriore all'intellettualistica distinzione di « parti » e « facoltà » componenti; e questo era un definitivo superamento dell'atomismo psichico (reso possibile anche dall'intelligente utilizzazione di alcune intuizioni di Brentano) e una brillante anticipazione di Bergson, di Husserl e della *Gestalt Psychologie*. Ma come si conciliava questa rivoluzionaria concezione del mondo psichico con un mondo fisico ancora interpretato in chiave meccanicistica, un mondo cioè di elementi atomici, costituito da mere « relazioni esterne », un mondo che sottintendeva una « filosofia corpuscolare » (come bene aveva compreso già da tempo Peirce), un mondo come poi dirà Whitehead, di « pezzi di materia che si muovono nello spazio vuoto » [181]? Le due cose, come è chiaro, non si conciliavano affatto e James si torturò a lungo sulla questione; egli si rendeva conto che l'interazionismo modificato assunto come ipotesi di lavoro nei *Principles* era solo una soluzione assai provvisoria e comunque incapace di risolvere radicalmente il dualismo psiche-natura, ma la sua educazione scientifica e l'eredità empiristico-positivistica del pensiero di Chauncey Wright che su di lui esercitava un'influenza e un'attrazione molto maggiori che non su Peirce, gli rendevano difficile l'abbandono del punto di vista meccanicistico e della filosofia corpuscolare. Ma alla fine dovette decidersi. In questo senso i temi della « volontà di credere », del « teismo », del primato della volontà sull'intelletto, pur con tutte le assurdità cui mettevano capo sia in sede morale e religiosa, sia in sede filosofica, devono considerarsi potenti ed efficaci strumenti di affrancamento dallo scientismo intellettualistico [182] e di un radicale ridimensionamento delle pretese in

[181] Sulla critica whiteheadiana al materialismo scientifico cfr. P. A. ROVATTI, *La dialettica del processo. Saggio su Whitehead*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 58-104.

[182] Cui James associava, sotto il comune titolo di *monismo*, l'idealismo hegeliano e royceiano; si tratta di una « contaminazione » molto acritica e oggi ben difficile da capire. Ma bisogna tener conto della lettura molto dubbia che la cultura anglosassone di fine secolo dedicò a Hegel (da Green a Bradley allo stesso Royce), nonché del fatto che anche in Germania Hegel era in larga misura un dimenticato. Un esempio illuminante di questo clima culturale è possibile trovare in *A Pluralistic Universe* dove James espone la filosofia di Fechner, Bergson e Hegel, al quale ultimo è dedicato il terzo capitolo del volume. James si sforzò onestamente, in quella circostanza, di « porsi al centro della sua (di Hegel) concezione con

ultima istanza « metafisiche » del pensiero scientifico positivistico; la lettura delle opere di Bergson, come James ha ricordato in *A Pluralistic Universe*, incoraggiò tale ridimensionamento, non perché James non avesse già elaborato per conto suo (come anche noi abbiamo più volte mostrato) le idee necessarie allo scopo, ma perché vide nel pensiero del più giovane Bergson un'utile conferma delle proprie intuizioni.

La nuova fase, se così la si vuol chiamare, della riflessione jamesiana si apre nel 1904 con la pubblicazione del saggio *Does « Consciousness » Exist?*, ristampato poi come primo capitolo degli *Essays in Radical Empiricism*. I fondamenti di questo saggio sono costituiti da due antiche acquisizioni del pensiero di James. La prima di esse non è che la ripresa e l'estensione della critica di Chauncey Wright alla sostanza intesa come l'indebito capovolgimento di una parola in un'entità che si suppone concretamente esistente [183]. Dire che la coscienza « non esiste » significa innanzitutto per James rifiutare la sua entificazione, ma significa ora rifiutare anche quell'ambiguo interazionismo modificato dei *Principles* sul quale ci siamo a suo tempo soffermati. Naturalmente, i « pensieri » esistono; ciò che si vuol negare, dice James, è che la parola *coscienza* rappresenti un'entità e « insistere particolarmente sul fatto che essa rappresenta una funzione » [184]. La seconda acquisizione è la teoria della sperimentabilità diretta delle relazioni, il tema cioè di una giovanile polemica con l'Abbot, che è anche il costante argomento addotto da James contro una concezione « trascendentale » delle funzioni della mente, ovvero il primo nucleo della teoria delle « frange », delle parti « sostantive » e « transitive » della corrente della coscienza, teoria esposta poi nei *Principles* e non più abbandonata. In fondo l'empirismo radi-

un atto di introspezione immaginativa », come riteneva giusto fare (cfr. KNIGHT, *op. cit.*, p. 51), malgrado la sua « antipatia » per Hegel. I risultati miserevoli di tale sforzo sono a tutti noti: l'onestà delle intenzioni non poteva infatti sopperire a una *forma mentis* inadeguata per essenza, oltre che per eredità storiche, a quella comprensione. Eppure Mach scrisse in quell'occasione a James che, dopo i suoi vani tentativi di accostarsi a Hegel e di capirlo, aveva trovato in *A Pluralistic Universe* una prima efficace illuminazione (cfr. PERRY, II, 594).

[183] Già nei *Principi* James aveva rifiutato il ricorso al concetto di « anima » sulla scorta della critica di Hodgson secondo il quale l'*anima* è il prodotto di quel tipo di filosofia la cui massima è: « Qualunque cosa voi ignoriate *totalmente*, dite che è la spiegazione di tutto ».

[184] W. JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, New York-London 1912, p. 3.

cale di James non è che lo sviluppo, in sede filosofica, delle idee già contenute nel capitolo sulla « corrente della coscienza » in sede di analisi e descrizione psicologica. Come scrive lo Schneider:

Ciò che James fece, in effetti, fu di sviluppare la propria dottrina psicologica della continuità nella coscienza in una dottrina metafisica della continuità nell'essere fra « le cose e i pensieri ». Egli concepì il mondo comune in cui viviamo, sia come cose, sia come esseri pensanti, come « un mondo di pura esperienza », un mondo di esperienza che non è, nello stesso tempo, l'esperienza esclusiva di nessuno. Egli si servì, per difendere tale postulato, di un'esperienza « neutrale », dell'argomentazione pragmatica: « I vostri oggetti sono in ogni caso i miei. Se vi chiedo *dove* sia un qualche nostro oggetto, il vecchio Memorial Hall, per esempio, voi mi indicherete il *mio* Memorial Hall, con la *vostra* mano, che io vedo. Se voi cambiate un oggetto nel vostro mondo, se, per esempio, spegnete una candela, quando io sono presente, la *mia* candela scompare *ipso facto*. È soltanto perché voi cambiate i miei oggetti che io vengo a conoscenza della vostra esistenza. Se i vostri oggetti non si unissero ai miei, se non fossero proprio dove sono i miei, bisognerebbe provare che essi sono effettivamente in qualche altro posto. Ma non è possibile collocarli in nessun altro posto, così il loro posto deve essere quello che sembra essere, il medesimo. Praticamente, quindi, le nostre menti si incontrano in un mondo di oggetti che esse hanno in comune » (*Essays in Radical Empiricism*, p. 79) [185].

L'insistenza di James sul « mondo di pura esperienza », sulla « pura esperienza come immediato flusso vitale che fornisce il materiale per la nostra ulteriore riflessione », il ricorso insomma ad una percezione originaria, primitiva, « neutra » in quanto né fisica né mentale, aveva lo scopo, come ha detto bene il Russell, « di negare che il rapporto soggetto-oggetto sia fondamentale »; ciò comportava un'ulteriore messa a punto dei rapporti tra concetti e percetti. Scrive James:

La grande differenza tra percetti e concetti è che i percetti sono continui e i concetti sono discreti (in seguito userò liberamente dei sinonimi per questi due termini; ' idea ', ' pensiero ' e ' intellezione ' sono sinonimi di ' concetto ', e così pure parlerò spesso, anziché di ' percetto ', di ' sensazioni ', di ' sentimento ' [*feeling*], di ' intuizione ', e talvolta di ' esperienza sensibile ' o di ' corrente immediata '

[185] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 563.

della vita conscia; da Hegel in poi, infatti, ciò che è semplicemente percepito è stato definito ' immediato ', mentre il ' mediato ' è sinonimo di ciò che è concepito). I concetti non sono discreti nel loro *essere*, giacché la concezione, essendo un *atto*, è parte del flusso del sentimento (*feeling*), ma discreti fra loro nei loro molteplici *significati* (*meanings*). Ogni concetto significa proprio ciò che esso significa separatamente e da solo, e niente altro; e se colui che concepisce non sa con precisione di significare questo o quello, ciò mostra soltanto che il suo concetto è imperfettamente costruito. Il flusso dei percetti in quanto tale, al contrario, non *significa* nulla, e non è altro da ciò che è nella sua immediatezza. Per quanto piccola sia la parte di esperienza che si prende a considerare, essa è sempre un molteplice in una sola volta [*much-at-once*], e contiene innumerevoli oggetti e caratteri che la concezione può separare, isolare, e poi intendere sempre alla stessa maniera. Essa mostra durata, intensità, complessità o semplicità, capacità di interessare, di eccitare, di piacere, e l'opposto. I dati da tutti i nostri sensi entrano in essa, si immergono in una estensione generale di cui ciascuno occupa una grande o una piccola parte. Eppure tutte queste parti lasciano ininterrotta la sua unità. I loro confini non sono più distinti di quanto lo siano quelli del campo della visione. I confini sono cose che separano; ma qui nulla separa salvo le parti del flusso percettuale stesso, e queste parti sono in continuità con ciò che separano sicché tutto ciò che noi distinguiamo e isoliamo concettualmente, è percettualmente incastrato, compenetrato e fuso con ciò che gli è vicino. I tagli che noi facciamo sono puramente ideali [186].

Il passo riprodotto mostra a quali risultati James abbia condotto il suggerimento deweyano volto a distinguere rigorosamente tra *fatto* ed *esistenza* da una parte e *significato* e *verità* dall'altra. I « tagli » sono « ideali », cioè a dire, il « significato » è « ideale », è un « discreto » ricavato dal « continuo »; anche i concetti scientifici relativi al « mondo naturale » sono dunque « tagli ideali ». Non c'è qualcosa come una *materia* e uno *spirito*: la « stoffa » di cui son fatte le cose e le menti è la medesima, è la stoffa dell'« esperienza pura » (cui già aveva fatto ricorso Avenarius tra il 1880 e il '90 con finalità in parte analoghe a quelle di James) [187]. L'esperienza pura, dice James, è un insieme di « contesti diversi » che si intersecano per vie

[186] W. JAMES, *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*, New York-London 1911, pp. 48-51.

[187] Ma si ricordi anche l'analoga posizione di Chauncey Wright. I due processi di Ardigò, dell'« autosintesi » e dell'« eterosintesi », non sono d'altronde qualcosa di molto diverso.

infinite. Un elemento dell'esperienza può essere così al tempo stesso una cosa fisica e un'idea mentale in quanto si trova al punto di intersezione di due contesti, per il primo dei quali quell'elemento è una « cosa » tra altre « cose » con le quali è in una molteplicità di rapporti di connessione, per il secondo è un « dato » del nostro campo d'esperienza psichica che forma a sua volta un tutto connesso.

Naturalmente James doveva scontrarsi, proseguendo per questa via, col problema del « solipsismo » e dell'« unità delle menti »: se l'esperienza originaria è « neutra », né soggettiva né oggettiva, e dato che ogni flusso di coscienza è individuale e irripetibile, è un *hic et nunc*, una pura esistenza (secondo la tesi dei *Principi* che James non volle mai sconfessare o rivedere per tema di dover cedere sul piano della libertà morale e del pluralismo storico-filosofico e sociale), che cosa garantisce l'« oggettività » dei pensieri, il loro carattere « pubblico », come diceva Peirce? [188] Solo alla fine della vita, al termine di un lungo itinerario di lavoro, James cominciava a comprendere quelle che erano state, ed ancora erano, le ragioni di fondo del pragmatismo di Peirce; « l'assoluto — egli scrisse allora — non è quella realtà impossibile che una volta avevo pensato ». Ma nel contempo temeva di cadere in un « monismo psichico » in cui naufragasse l'individuo [189].

A questo punto James avrebbe dovuto cominciare da capo, per poter conservare e approfondire, sotto una nuova prospettiva, le molte e importanti conquiste che il suo pensiero psicologico e filosofico aveva saputo trarre alla luce: in questione erano ormai i fondamenti ultimi, le radici. Ma questo non era più un compito che egli potesse porsi, né che sarebbe stato giusto pretendere da lui.

[188] Il problema venne sollevato da H. B. Bode e da D. S. Miller e poi ripreso dal Perry: « Come concepire l'esperienza in modo che potesse avere entrambe le proprietà, comprendendo la vita transeunte del soggetto e il mondo stabile degli oggetti comuni, era allora il problema di James » (cit. in RICONDA, *op. cit.*, pp. 137-8; la terza parte di questo libro esamina l'empirismo radicale di James con l'intento di mostrare come James « vada oltre la teoria della pura esperienza verso una vera e propria metafisica dell'evento ». Si tratta di una tesi suggestiva che mostra l'aprirsi di una prospettiva che sarà di lì a poco sviluppata, tanto per fare un esempio concreto, da Whitehead).

[189] Cfr. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 564.

V. Problemi e sviluppi del pragmatismo. Dewey e Mead

1. *Pragmatismo di James e pragmaticismo di Peirce.*

Le due versioni del pragmatismo americano, quella di James e quella di Peirce, costituiscono le due facce di questo movimento, ovverosia quella del pragmatismo « ufficiale », noto e discusso in tutto il mondo come movimento di « reazione al positivismo », e quella del pragmatismo sconosciuto e frainteso, ancorché cronologicamente più genuino e originario [1]. Al proposito, Ralph Barton Perry ebbe a scrivere che « il movimento filosofico noto come pragmatismo è, in larga misura, il risultato del fraintendimento di Peirce da parte di James » [2]. Ciò non è del tutto esatto poiché, come abbiamo visto, se James da un lato non comprendeva sino in fondo le ragioni di Peirce — e quindi le fraintendeva — dall'altro era ben consapevole

[1] Fino a che punto la matrice peirceiana del pragmatismo fosse sconosciuta all'inizio del '900 si può arguire ad esempio da una caratteristica svista del traduttore francese di *Pragmatism* nel 1911: all'inizio della prima lezione James ricorda al pubblico le conferenze tenute da Peirce poco tempo prima all'Istituto Lowell di Boston sul medesimo tema da lui affrontato; dice James: « Lo stesso fondatore del pragmatismo tenne poco fa una serie di conferenze all'Istituto Lowell sotto il titolo di ' pragmatismo ': furono sprazzi di luce in uno sfondo di tenebre! Alcuni di noi, credo, non hanno compreso tutto ciò che egli ci ha detto. E tuttavia mi vedete affrontare ora il medesimo rischio ». Dopo le parole *lo stesso fondatore del pragmatismo*, il traduttore francese inserisce in nota: « John Dewey »! La cultura europea, dunque, ignorava completamente l'esistenza di Peirce che pure aveva pubblicato (ma più di trent'anni prima) i due saggi del 1877-78 sulla « Revue Philosophique », e nonostante gli sforzi di James per far riconoscere i meriti dell'amico (cfr. W. James, *Le pragmatisme*, trad. francese di E. Le Brun, con un'introduzione di H. Bergson, Paris 1911, p. 23; della introduzione di Bergson è interessante l'insistenza sulla totalità dell'uomo e sul carattere « fluido » e « sovrabbondante » dell'esperienza; Bergson, cioè, sottolinea il suo accordo con James circa il tema dell'anti-intellettualismo, mentre tende a sorvolare sull'aspetto « volontaristico » del pragmatismo).

[2] Perry, *The Thought and Character* cit., II, p. 409.

di estendere la massima pragmatica a significati e ad applicazioni diverse e più ampie di quanto Peirce non consentisse [3]. James non è mai stato un « discepolo » di Peirce, come ancor oggi qualcuno erroneamente ritiene e scrive. I rapporti tra gli amici del Metaphysical Club e i tratti salienti delle loro biografie, a suo tempo riferiti, tolgono al riguardo qualsiasi incertezza; anche sotto questo rispetto James non doveva a Peirce alcun particolare « riguardo ». La formazione intellettuale di James, le sue esperienze di psicologo, i suoi solidi studi scientifici e meno solidi studi filosofici, il clima evoluzionistico, e finalmente i tratti della sua personalità, spiegano in modo più che esauriente il corso problematico della sua ricerca e dei suoi scritti, senza dover ricorrere a « fraintendimenti » di sorta; è più giusto dire che il suo pragmatismo è un'altra cosa da quello di Peirce e non si vede perché egli non avesse il diritto di farne appunto un'altra cosa, il che peraltro lo stesso Peirce in parte gli riconobbe. La storia del pensiero filosofico è, si potrebbe dire, quasi interamente costituita da episodi di questo genere e a meno che non si voglia sostenere che essa è una storia di continui « fraintendimenti » (il che potrebbe essere anche vero, entro certi limiti, ma sarebbe anche un po' paradossale), bisogna riconoscere che le idee e le parole di un filosofo suonano inevitabilmente diverse ad un altro filosofo che le intende alla luce delle proprie esperienze, letture ed intenzioni.

Il problema dunque è un altro, ovvero quello di mettere a confronto le due versioni del pragmatismo (senza la pretesa di stabilire in assoluto quale sia la più genuina o la più autentica) allo scopo di rilevarne le differenze e le incompatibilità. Esponendo la genesi, la formazione e lo sviluppo della teoria pragmatica in Peirce e in James, abbiamo già svolto in gran parte questo lavoro, e qui non ci resta che trarne alcune sintetiche conclusioni, peraltro già da tempo accreditate presso gli studiosi del pragmatismo. La prima conclusione è che il pragmatismo, in Peirce, « è lo strumento di un cultore della logica » [4]: esso mira alla definizione del « significato », prendendo le mosse da una teoria della « credenza » secondo la quale non tutti i modi di fissare credenze stanno sullo stesso piano, ma

[3] Cfr. qui, pp. 333-4.

[4] GALLIE, *op. cit.*, p. 15; questo aspetto è messo anche molto bene in luce nel vol. cit. di Ayer.

fra tutti si impone quello che assume come mezzo la ricerca razionale e come fine l'accordo « pubblico » delle menti. Per James, invece, il pragmatismo è una teoria della « verità » e, per dir meglio, di ciò che « conviene » ritenere vero per la nostra azione. In Peirce l'azione, cioè l'abito o il comportamento, sono i veicoli del significato, il modo in cui il significato si esterna, supera le « idiosincrasie » del singolo per divenire « pubblico », e cioè, alla fine, « vero »; in James l'azione è il fine in vista del quale una verità è preventivamente stabilita: vero è « ciò che rende », o « ciò che frutta », come diceva James, sicché è la verità che è in funzione dell'azione e non l'azione in funzione della verità. Vero diventa, in tal caso, ciò che soddisfa la natura « passionale e volitiva » dell'uomo, ciò che soddisfa la sua utilità sociale, morale e biologica [5], in accordo con la teoria darwiniana dell'evoluzione [6]. James, come è stato osservato, trascura « la distinzione tra il significato logico di un concetto e il suo accompagnamento emotivo » [7]; così facendo egli si pone su di un piano considerativo del tutto differente da quello di Peirce, sicché le espressioni ' considerare ', ' concepire ', ' conseguenze pratiche ' — così come sono enunciate nella famosa massima pragmatica — suonano per lui come equivalenti a ' credere ', ' voler credere ', ' utilità personale ' e costituiscono un'applicazione del pragmatismo che a James pareva legittima e importante e che Peirce giudicò invece una dottrina « suicida » [8].

[5] GALLIE, *op. cit.*, p. 15.

[6] Scrive al proposito il Gallie: « Nei suoi scritti psicologici James continuamente presenta i fatti della vita mentale sempre in strettissimo rapporto con le necessità e le funzioni biologiche dell'uomo, e con la costante attività di adattamento che ogni organismo deve inevitabilmente svolgere. Quando, dalla psicologia, si dedicò agli interessi filosofici, egli continuò ad affinare questa concezione della vita mentale secondo due direttive. In un primo momento, dalla plausibile tesi che certi bisogni biologici pongono alcune delle condizioni necessarie di tutta la nostra attività riflessiva, o ne costituiscono la base, passò alla tesi più interessante (e più ambigua) che l'unica funzione del pensiero è quella di soddisfare certi bisogni dell'organismo, e che la verità consiste nel pensiero capace di soddisfare tali bisogni. Ma, in un secondo momento, James aggiungeva che ogni volta che tali bisogni — concepiti ora come di ordine personale e soggettivo, piuttosto che strettamente biologico — vengono a contatto con problemi che non possono esser risolti su un terreno puramente intellettuale o sulla base della evidenza della esperienza reale, si dovrebbe consentire ad altri fattori, originari della parte ' passionale e volitiva ' della nostra natura, di determinare le nostre opinioni » (*op. cit.*, p. 19).

[7] Cfr. N. Bosco, *op. cit.*, p. 25.

[8] PERRY, *op. cit.*, II, p. 438.

Ma tutte queste differenze traggono la loro origine da una più radicale opposizione, ovvero dall'incompatibilità fra l'empirismo pluralistico di James e il realismo idealistico (o « platonico ») di Peirce. Su ciò si è sin troppo insistito per dover qui ripetere l'intera questione; per esprimerci nel modo più rapido possibile, basti dire che James considera sommamente concreto proprio ciò che Peirce giudica astratto (l'individuo, la sensazione, i « dati » dell'esperienza), e giudica astratto ciò che per Peirce è la concreta e vivente realtà dell'esperienza (gli « universali », le « forme », i « concetti » e i « simboli »). Entrambi sono accomunati dalla concezione dinamica, processuale, evolutiva dell'esperienza, sicché l'uno può assumere un atteggiamento critico nei confronti dell'empirismo classico, proprio come l'altro fa nei confronti del realismo tradizionale; ma ciò non sana la frattura fra lo psicologismo di James e il logicismo fenomenologico (o faneroscopico) di Peirce: l'accidentalità solipsistica dell'uno rimane inconciliabile con l'universalità intersoggettiva dell'altro. Detto in tutt'altro modo, si potrebbe osservare che le esigenze personalistiche, di evidente ispirazione « cristiana », di James non trovano posto nel sinechismo e nell'agapismo di Peirce la cui concezione dell'individuo è certamente « non-cristiana ».

Ma un altro punto resta da discutere ed è quello delle prese di posizione di Peirce nei confronti del pragmatismo di James. Qui devo discostarmi dall'opinione comune degli studiosi i quali, per lo più, hanno giudicato le reazioni di Peirce, tese a difendere la propria posizione, del tutto inadeguate; Peirce sarebbe colpevole di « assenteismo », di « indifferenza » scientifica, o, peggio, di « opportunismo », visto che, negli ultimi anni, le elemosine di James costituivano la sua principale fonte di sostentamento. A parte il fatto che, se anche le cose stessero così, non credo che Peirce possa considerarsi « colpevole » di alcunché [9], dal momento che ognuno, mi sembra, ha il diritto di

[9] La Bosco si chiede « se un uomo non abbia, per caso, nei confronti delle proprie idee quegli stessi doveri di assistenza, protezione e difesa che lo legano ai figli ai quali ha dato la vita » (*op. cit.*, p. 27). Personalmente questa ansiosa sollecitudine verso il « dovere » mi sembra fuori luogo, almeno nel caso in questione. Senza dire che la mia sia pur limitata esperienza mi ha nondimeno insegnato che gli uomini animati da siffatta moralistica sollecitudine nei confronti delle proprie idee si rivelano spesso tra i più fastidiosi, intolleranti e peggio. Si tratta proprio di quegli uomini cui Peirce si riferiva nella descrizione del « metodo della tenacia » e del « metodo dell'autorità », uomini che possono, molto facilmente, trasformarsi in carnefici, quando l'opinione e la forza sociale (o anche solo quest'ultima) è con loro. Naturalmente la Bosco, così scrupolosa, attenta e acuta interprete del Peirce, non voleva dire niente di tutto questo; resta il fatto che il suo punto di vista sembra a me inadeguato e, alla fine, pericoloso.

occuparsi del destino delle proprie idee nel modo che vuole, ovvero ha anche il diritto, se crede, di non occuparsene affatto; e a parte il fatto, riconosciuto peraltro da tutti gli interpreti, per cui Peirce, dato il suo isolamento culturale, non aveva alcuna possibilità concreta di far sentire la propria voce a livello internazionale (che era il livello ormai conquistato dalle idee di James); le cose stanno, a mio giudizio, altrimenti.

Come esempi della reazione di Peirce si è soliti citare due fatti: il primo, già a noi noto, è rappresentato dalla decisione, presa da Peirce, di chiamare *pragmaticismo* la propria dottrina allo scopo di distinguerla dal pragmatismo che è divenuto oggetto di interventi e discussioni a tutti i livelli e che si riferisce però a James, a Schiller, a Dewey, a Papini, al *mal du siècle* [10], all'intellettualismo, allo scientismo, alla religione, a tutto, cioè, fuorché ai problemi logici che Peirce giudicava fondamentali. Il secondo fatto è rappresentato dalla lettera scritta da Peirce a James dopo aver ricevuto da quest'ultimo una copia di *Pragmatism*. Scrive al proposito il Gallie:

> Vecchio, malato e sostenuto, come capitava, dalla generosità di James, Peirce pateticamente scongiura il suo amico « di cercare di imparare a pensare con più esattezza ». Egli prosegue ammettendo che James ha il dono meraviglioso di trasmettere ai suoi ascoltatori « quasi la precisa verità che essi sono capaci di apprendere ». Tale facoltà, dice, rende James utile al mondo; laddove egli « è come un avaro che pilucca cose che *potrebbero essere* utili alla persona adatta nel momento adatto, ma che, in realtà, sono totalmente inutili a chiunque altro, e anzi, quasi a lui stesso ». Quindi la lettera termina bruscamente: « Che cos'è l'utilità se è limitata a una sola persona? La verità è pubblica » [11].

La lettera in questione dice cose assai più importanti e recise di quanto possa a tutta prima apparire, purché si vada al di là della superficiale amarezza che le conferisce quasi un tono di sfogo desolato. Bene commenta la Bosco:

[10] L'« incubo », cioè, del determinismo; cfr. qui, p. 335, nota 142.

[11] GALLIE, *op. cit.*, p. 23.

Quanto alla lettera, essa è assai meno non-conclusiva di quanto possa, a tutta prima, apparire. L'affermazione finale che « la verità è pubblica » va infatti ben oltre l'espressione di un rammarico personale. Al contrario essa rispecchia una delle convinzioni più profonde e più efficaci di Peirce, e al tempo stesso indica il vero nocciolo della questione, la vera radice della mancata comprensione di James. Ciò apparirà anche più chiaro se la si vorrà confrontare con le dichiarazioni contenute in un'altra lettera, scritta da Peirce a una delle sue antiche allieve della Johns Hopkins University: Mrs. Franklin Ladd. La lettera comincia col rievocare la fondazione di un piccolo club, realizzato da Peirce poco dopo il 1860 [*sic*] col nome di *club metafisico* [...]. Peirce continua spiegando come James fosse troppo esclusivamente dominato da interessi e pregiudizi psicologici, troppo imbevuto di « sensazionalismo » per poter capire la sua teoria pragmatica. E conclude, anche questa volta, con una domanda. « Come posso sperare — egli dice — di essere capito da un wundtiano integrale, quando io ritengo che non vi sia nulla di più reale dei generali e che la Verità e la Giustizia siano *letteralmente* le forze più importanti nel mondo? [...]. Le opinioni di Royce così come sono esposte nel suo *World and Individualism*, sono estremamente vicine alle mie. La sua insistenza sul fattore scopo nei concetti intellettuali viene ad essere essenzialmente un atteggiamento pragmatico » [12].

Indipendentemente da queste affermazioni, quelle della lettera alla Franklin-Ladd e della precedente lettera a James, che restano in un ambito « privato » e non « pubblico », Peirce prese tuttavia ben altre iniziative per chiarire pubblicamente la propria posizione nei confronti di James, utilizzando al riguardo gli strumenti concreti di cui disponeva e servendosi di un linguaggio talmente perentorio e chiaro da fugare ogni dubbio di arrendevolezza da parte sua.

Basterà, ad esempio, rileggere la recensione dedicata da Peirce ai *Principi di psicologia* di James e pubblicata sulla « Nation » nel luglio del 1891. Tale recensione, dopo un opportuno riconoscimento — peraltro generico — dei meriti dell'opera e dopo l'affermazione secondo cui le obiezioni che seguiranno devono essere intese come un « tributo di rispetto » (8.55), attacca senza esitazione la psicologia di James sul piano scientifico, su quello logico e, soprattutto, su quello dei fondamenti

[12] Bosco, *op. cit.*, pp. 27-8; si ricordi che Royce arrivò a definire la sua filosofia « pragmatismo assoluto ».

filosofici. Vi si legge che i due volumi dei *Principles* sono un eterogeneo assortimento di articoli (8.56); che vi si confonde palesemente la *reductio ad absurdum* con l'*argumentum ad hominem* (8.57); che l'atteggiamento di James è quello di uno « scettico » che sembra aver fede solo « sulla generale incomprensibilità delle cose » (8.58); che ciò è conseguenza del suo inclinare verso il « dualismo cartesiano »; che il « rigetto » che la scienza compie delle ipotesi « metafisiche » non è che un'invenzione di James basata su grossolani fraintendimenti di ciò che sia in concreto il lavoro scientifico e di ciò che significhi — in senso positivo — « metafisico » (8.60); che l'affermazione secondo cui la scienza assumerebbe i propri *dati* in modo « acritico » è un esempio di tali fraintendimenti, e un altro è il modo in cui James considera « l'io trascendentale di Kant » (8.61); per concludere con una critica ampia e circostanziata di tutti gli errori logici in cui incorre James quando parla di inferenza: una critica così precisa, esauriente e spietata che basterebbe da sola a dire la parola ' fine ' circa la distanza incolmabile tra la generale posizione di James e quella di Peirce.

Ma, non ancora soddisfatto, Peirce elaborò un manoscritto che formulava una serie di 44 domande (o 45 perché la *Question 40* è numerata erroneamente due volte) tratte con un riscontro testuale dal primo libro dei *Principles* di James. Peirce discute in particolare che significhi « coscienza » e mostra come il *feeling* non sia di per sé il modo di entrare in contatto con le cose, come James ritiene (perché la qualità del *feeling*, come materia di fatto, è indifferente per sé al significato), ma lo sia solo in quanto esso rende possibile la nostra « reazione » alle cose, cioè in quanto funziona come segno *per* la risposta (8.79): James confonde il « pensiero » (*thought*) con le « *feeling-qualities* »; tutto gli diventa perciò un « fatto » accidentale, all'interno del flusso di coscienza: i concetti sono nomi che si applicano alle frange dello *stream of consciousness*; ma le frange sono — non meno delle parti sostantive — un accadere *hic et nunc* per non più ritornare, sicché le relazioni reali sono reali appunto perché accadono una sola volta in modo irripetibile, e i concetti restano astrazioni intellettualistiche perché fingono, o immaginano, un'uniformità che potrà molte volte esser « utile », ma che in nessun caso è « vera ». Così James cade in un solipsismo insolubile: ciò che io sperimento è un fatto non comunicabile; le menti sono originariamente separate dalla loro

accidentalità di fatto (e l'unità stessa della coscienza non è più che uno svolgersi accidentale del *feeling*, una sua « qualità » fra le tante, una frangia resa enfatica dall'oggettiva anonimia dei bisogni biologici). Peirce rifiuta tutta l'impostazione di fondo del discorso jamesiano sul « flusso di coscienza »: la « personalità », egli obietta, non è una realtà di fatto, ma è un significato, un « segno »: « negare la realtà della personalità — egli scrive — non è anti-spiritualistico; è soltanto anti-nominalistico » (8.82). I fenomeni della personalità devono restare confinati nell'ambito proprio del linguaggio; essi appartengono alla terza categoria, non alla prima.

Si dirà che queste prese di posizione di Peirce riguardano la psicologia, e anche la generale prospettiva filosofica, di James; non però il suo pragmatismo. Quanto a questo, si può rispondere, Peirce ha fatto molto di più. Limitarsi come spesso si fa a ricordare la scelta del termine *pragmaticismo* (termine « sufficientemente brutto per essere al sicuro dai rapitori di bambini »), aggiungendo qualche considerazione sul tono ironico e scanzonato della frase, qui e già prima ricordata, con la quale Peirce annuncia la nascita del suo nuovo rampollo terminologico, è davvero troppo poco: perché quella frase sta nell'articolo *What Pragmatism Is*, pubblicato sul « Monist » (XV, 1905, pp. 161-81), e questo articolo (oltre al titolo già di per sé significativo) non è soltanto uno dei più belli e compiuti scritti da Peirce, ma è anche e prima di tutto, appena mascherata dall'aristocratica ironia di Peirce, una franca, energica, appassionata difesa del *suo* pragmatismo dalle confusioni di quello degli altri, e in primo luogo di James del quale vengono palesate nel modo più puntuale quelle che Peirce considera aberrazioni ed errori. Che poteva dunque fare di più Peirce per la verità scientifica e al di fuori di qualsiasi vanità o ripicco personale, che erano sentimenti così estranei alla sua natura?

In questo mirabile saggio (al quale farà seguito nello stesso 1905 un secondo scritto, sempre sul « Monist », che continuerà il discorso del precedente in chiave applicativa) Peirce si riferisce sin dall'inizio alla sua bistrattata massima del 1878, che a un certo punto riporta anzi per esteso, e ne offre una paziente ricostruzione, col chiaro intento di puntualizzare e di mostrare come essa doveva essere intesa, e come invece intesa non fu (evidentemente da James che fu l'unico a citarla più volte e a riprodurla anzi integralmente in un saggio a suo tempo esa-

minato). Tale massima intendeva sostenere che « il significato razionale di una parola o di un'altra espressione consiste esclusivamente nei suoi concepibili riflessi sulla condotta di vita » (5.412). Peirce la ripete ora, passando dalla prima persona alla seconda [13]: « Considerate quali effetti, che possono avere concepibilmente una portata pratica, voi pensate che abbia l'oggetto del vostro concetto. Allora il vostro concetto di quegli effetti è il TUTTO del vostro concetto dell'oggetto » (5.422). Non contento di ciò, nel successivo articolo del 1905 che, come si è detto, si presentava come la continuazione di *What Pragmatism Is* (*Issues of Pragmaticism*, « The Monist », XV, 1905, pp. 481-99), e che è un ulteriore chiaro tentativo di differenziare la sua posizione da quella di James, la massima viene tradotta in una forma del tutto nuova, passando dal modo imperativo (che poteva suggerire interpretazioni utilitaristiche alla James) al modo indicativo: « L'intero significato (*purport*) intellettuale di qualsiasi simbolo consiste nella totalità di tutti i modi generali di condotta razionale che, in tutte le possibili differenti circostanze e desideri, seguirebbero dall'accettazione di quel simbolo » (5.438).

Ma, tornando a *What Pragmatism Is*, Peirce ricorda di aver coniato il termine *pragmatismo*, non tanto in riferimento al termine greco *pragmatikòs*, che è forse meno corretto di *praktikòs*, per cui meglio sarebbe stato — come qualche amico suggeriva — scegliere *praticismo* o *praticalismo*; quanto in riferimento all'uso kantiano, alla *Metafisica dei costumi* e all'*Antropologia pragmatica*. Scrive Peirce, riferendosi a se stesso in terza persona:

> Per uno che aveva imparato la filosofia da Kant, come aveva fatto lo scrivente, e come fanno 19 sperimentatori su 20 che si siano volti alla filosofia, e per uno che ancora pensava senza alcuna difficoltà in termini kantiani, *praktisch* e *pragmatisch* erano termini tanto distanti quanto i due poli, appartenendo il primo ad una regione del pensiero dove nessuna mente di tipo sperimentalista potrebbe sentirsi sicura di avere un solido terreno sotto i piedi, esprimendo il secondo una relazione a qualche proposito umano definito. Ora, la caratteristica rilevante della nuova teoria stava nel suo riconoscimento dell'inseparabile connessione tra la conoscenza razionale e il proposito razionale; fu tale considerazione a determinare la preferenza per il termine *pragmatismo* (5.412).

[13] Cfr. qui la prima versione della massima a p. 198.

Il riferimento all'origine della parola *pragmatismo* dalla filosofia kantiana, piuttosto che dal corrispondente termine greco, acquista un preciso significato se si tiene presente che James, in *Pragmatism*, e ancor prima in *The Varieties of Religious Experience*, aveva spiegato il termine, come abbiamo visto, proprio riportandolo alla matrice greca. Ma ignorare lo sfondo kantiano della questione, sfondo che abbiamo visto incidere profondamente su tutto lo sviluppo del pensiero logico-categoriale e gnoseologico di Peirce, significa, evidentemente, fallire un rapporto essenziale, almeno agli occhi di Peirce, per intendere il senso del pragmatismo.

In seguito Peirce discute abbastanza a lungo l'opportunità di istituire in filosofia un preciso vocabolario tecnico, come già fanno gli scienziati, vocabolario che dovrebbe essere accompagnato da un certo senso morale, o di dovere e di rispetto professionale, affinché ogni nuovo termine venga conservato nel suo significato d'origine da tutti i ricercatori. L'insieme del discorso, e soprattutto un passo, è senza dubbio alcuno in polemica diretta con James e il tono, che qua e là è leggermente ironico, si fa improvvisamente duro e sostenuto: chi introduce un nuovo concetto in filosofia, dice Peirce, ha l'obbligo di inventare soluzioni tecnicamente meditate; ma una volta fatto ciò, « il dovere dei suoi colleghi è di accettare quel termine e di indignarsi per qualsiasi travisamento del suo significato originario, e di indignarsene non soltanto come di una grossolana scortesia verso colui nei confronti del quale la filosofia è debitrice del concetto, ma anche come di un'offesa alla filosofia stessa » (5.413). Poco dopo Peirce ricorda, non certo casualmente, che proprio James, « il famoso psicologo », ha usato per primo il termine *pragmatismo*, « ritenendo che il suo " empirismo radicale " rispondesse in sostanza alla definizione che lo scrivente aveva dato di pragmatismo, sebbene con una certa differenza nel punto di vista » (5.414). Ricorda poi anche Schiller, e infine propone il termine *pragmaticismo*, nel modo che si è detto, non prima di aver dato ironicamente il « bacio d'addio » al figlio « pragmatismo », bambino ormai tanto cresciuto da dover essere lasciato al suo « più alto destino ». Se ora si guarda all'insieme e ai particolari del discorso di Peirce, è ben lecito chiedersi cosa mai egli avrebbe dovuto dire per esprimersi più chiaramente e in modo più netto nei confronti di James, e non di lui soltanto.

Ma il saggio di Peirce prosegue ponendo in rilievo ulteriori

e decisive posizioni di principio, innanzi tutto quella per cui il pragmatismo è da intendersi come il fondamento della teoria del sinechismo (5.415), il che conferma quella continuità tra metodologia, gnoseologia e cosmologia, in Peirce, che ha ispirato infatti la nostra ricostruzione del suo pensiero e sulla quale non è necessario ora ritornare.

Dopo di che Peirce riprende la sua teoria della credenza e del dubbio, precisando qual è l'approccio metodico, per lui valido, al problema del filosofare. Tale approccio non è nel dubbio universale alla Cartesio, che è una mera finzione non costruttiva, e non è nella osservazione delle « prime impressioni dei sensi », perché « le nostre stesse percezioni sono il risultato di un'elaborazione conoscitiva »: « in verità, non c'è che uno stato mentale dal quale noi possiamo " partire ", e cioè il vero stato mentale nel quale vi trovate realmente nel momento in cui " partite " — uno stato nel quale siete carico di un'immensa massa di conoscenze già formate, delle quali non potreste spogliarvi se lo voleste » (5.416).

Ma il pensiero « è un tipo di condotta largamente soggetta all'autocontrollo » (5.419); è il dubbio a mettere in moto l'autocontrollo ed è la credenza ad arrestarlo; l'abito dell'autocontrollo tende a quella credenza finale nella quale non vi è più luogo per un ulteriore autocontrollo, ovvero per un ulteriore dubbio (5.420). Tutto ciò indica che una persona non è mai un individuo isolato: il suo pensare si rivolge ad altri pensieri, suoi e degli altri, perché « ogni e qualsiasi pensiero è un segno ed è, per la maggior parte, di natura linguistica » (5.421).

Peirce si inventa a questo punto un immaginario interlocutore che gli obietti di aver sentito dire da persona degna di fede, « pragmatista essa stessa », « superiore ad ogni sospetto di distorsione della verità », che la sua dottrina era un'altra, ben diversa da quella che ha sinora esposto; tale dottrina suonava: « Un concetto (*conception*) deve essere attestato (*tested*) dai suoi effetti pratici » (5.422). L'espediente serve chiaramente a riferirsi al James e a porre in luce, senza lasciar ombra di dubbio, le differenze tra questa concezione pragmatica e quella genuinamente peirceiana, che viene infatti subito richiamata mediante la ripetizione della massima del '78, di cui già si è detto. E a chiarire ulteriormente nel suo punto di fondo tali differenze, Peirce poco oltre osserva che uno degli aspetti che caratterizzano il suo pragmaticismo è « l'energica insistenza sulla validità

del realismo scolastico », o quel suo modo moderno di intenderlo che si trova nell'opera di Francis Ellingwood Abbot, *Scientific Theism* (5.423). Il richiamo all'opera dell'amico « Frank » Abbot, col quale James, come sappiamo, aveva ingaggiato una lunga polemica, è di nuovo una precisazione piena di significato: esso mostra che sin dall'origine, sin dalle giovanili, e tuttavia per il pragmatismo anche decisive, riunioni del Metaphysical Club, due principali orientamenti si erano andati formando: uno, empiristico, vedeva assai vicini James e Chauncey Wright; l'altro, grosso modo trascendentalista o addirittura idealista, trovava molto uniti Peirce e Abbot; la storia successiva del pragmatismo, o per dir meglio dei due pragmatismi, non fece che allargare questa originaria fenditura.

Il pragmaticismo, dunque, apre al sinechismo, cioè al significato razionale, ai « tipi generali » (*general kinds*) posti nel futuro della condotta soggetta all'autocontrollo. In nessun caso dunque il pragmaticismo è definibile nei termini del fenomenismo, ovverosia dell'empirismo radicale di James, anche se Peirce qui riconosce che quest'ultima posizione possa essere a sua volta « un tipo di pragmatismo » (5.428). Lo scopo del pragmatismo non è quello di cercare « gli equivalenti sensibili » delle parole e delle idee generali (dove i termini riecheggiano palesemente il linguaggio di James): esso, al contrario, « elimina il loro elemento sensibile e si sforza di definire il significato razionale, e lo trova nella condotta finalizzata (espressa) dalla parola o dalla frase in questione » (ivi). Così pure, lo scopo del pragmaticismo non è e non può essere l'azione: « se il pragmaticismo ammettesse realmente che l'Azione è l'Essere totale e il Fine ultimo della vita, questa sarebbe la sua morte. Perché dire che noi viviamo per la mera ricerca dell'azione come azione, senza curarci del pensiero che essa realizza, sarebbe come dire che non c'è una cosa come il significato razionale » (5.429). L'allusione alla jamesiana « dottrina suicida » della « volontà di credere » è qui ovvia; poco oltre Peirce scrive:

> ... Il pragmaticista non fa consistere il *summum bonum* nell'azione, ma lo fa consistere in quel processo di evoluzione per cui l'esistente viene sempre più ad incarnare quei generali che proprio ora abbiamo detto essere *destinati*, che è poi quanto cerchiamo di esprimere chiamandoli *ragionevoli* (5.433).

I « generali », o almeno alcuni di essi, sono « reali », nel senso che essi sono « fisicamente efficienti », nello stesso senso cioè in cui sono fisicamente efficienti i propositi umani; bisogna distinguere l'*esistenza* (« *Whatever exists*, ex-sists, *that is, really acts upon other existents, so obtains a self-identity, and is definitely individual* ») (5.429)[14], che appartiene alla categoria della secondalità, dalla *realtà*, che appartiene alla terzialità, così come in precedenza si era distinta dalla terzialità la ricchezza qualitativa del sensibile, che appartiene alla primalità. In tal modo le « forme » non sono « le *sole* realtà del mondo », sebbene esse siano reali indipendentemente da ciò « che voi o io possiamo pensare ». Solo il caos « è il puro nulla » (quel caos originario che James presuppone come *concreto* al processo *astratto* della razionalizzazione).

La « continuità », dice Peirce, « è un elemento indispensabile della realtà e la continuità è semplicemente ciò che la generalità diviene nella logica dei relativi, e come generalità, e più ancora che come generalità, essa riguarda il pensiero ed è l'essenza del pensiero ». In tal modo la realtà « consiste in qualcosa di più di ciò che sentimento e azione potrebbero fornire, in quanto che il caos primitivo, dove quei due elementi erano presenti, venne esplicitamente mostrato come un puro niente » (5.436).

Peirce ha ormai circoscritto mirabilmente il punto più profondo del suo dissenso con James: l'empirismo radicale, che vuole essere per eccellenza la filosofia del concreto, dell'antiintellettualismo, la filosofia del sensibile e del passionale, dell'uomo come totalità piena di un'infinita ricchezza, è in effetti una filosofia dell'astrazione, del « puro niente », del vuoto immediato, della « cattiva infinità », come Hegel avrebbe detto; ciò perché essa non comprende che « la terza categoria — la categoria del pensiero, della rappresentazione, della relazione triadica, della mediazione, della genuina terzialità, della terzialità in quanto tale — è un ingrediente essenziale della realtà » (ivi), sebbene non costituisca tutta la realtà, poiché presuppone l'azione, che la pone in essere, così come l'azione rimanda all'esistenza del « sentimento » su cui deve agire. Ignorando la logica, la teoria categoriale, la faneroscopia, l'empirismo di James si è condannato alla sterilità e all'inconsistenza.

[14] Si noti l'interessante interpretazione peirceiana del termine *ex-sists*, interessante per le sue analogie e differenze rispetto all'esistenzialismo.

La conclusione del saggio, sapientemente preparata, è di eccezionale importanza: « La verità è che il pragmatismo è strettamente alleato dell'idealismo assoluto hegeliano », sebbene anche se ne separi nella sua insistenza sulle prime due categorie che — secondo Peirce — Hegel avrebbe invece più marcatamente sottomesso alla terza, quella della mediazione; il pragmaticismo, in altre parole, è dialettico come e più di quanto non lo sia lo stesso hegelismo.

Ma la conclusione è, oltre che importante, anche assai dura per James, poiché essa afferma, indirettamente, ma a tutte lettere, che, nella sua lunga, tormentosa e mai conclusa polemica con l'hegeliano Royce, James aveva torto, e Royce ragione. Dissentire da James in modo più netto di questo, era davvero impossibile.

2. *La formazione di Dewey. Dall'idealismo alla psicofisiologia, al pragmatismo.*

Il destino del pragmatismo, in America, passa attraverso la personalità complessa, multiforme, non priva di ambiguità e contraddizioni, di John Dewey. Dewey avvertì tutto il fascino e la forza trascinante della personalità di James, ma si accorse molto presto delle ragioni di fondo del pragmatismo di Peirce al quale era avvicinato anche dalla sua giovanile formazione hegeliana che lo poneva in linea con Green, Bradley e Royce, e cioè proprio con gli avversari di James. Ripercorrere da vicino le tappe della prima formazione deweyana, come ha fatto recentemente in Italia Alberto Granese [15], è, al riguardo, quanto mai istruttivo.

La prima formazione culturale di Dewey ebbe inizio all'Università del Vermont, ma furono soprattutto i due anni (1882-84) trascorsi a Baltimora come *graduate student* presso la Johns Hopkins University a incidere in modo decisivo sul suo pensiero. Erano gli anni della presidenza Gilman, già ricordati, e Dewey poté seguire i corsi di George Sylvester Morris, di Stanley Hall e di Peirce. Ancor prima di giungere a Baltimora, Dewey era entrato in contatto con gli hegeliani di St. Louis e con il « Journal of Speculative Philosophy » di W. T. Harris che gli aveva pubblicato il suo primo saggio. Alla Johns Hopkins si legò dunque strettamente col Morris che, come dice il Granese, « trovava nella filosofia tedesca e in particolare nell'hegelismo la sua più schietta ispirazione filosofica » [16], pur essendo stato da principio un seguace di J. S. Mill e di Bain. Ciò spiega anche lo scarso interesse di Dewey per l'insegnamento di Peirce che egli giudicava più scientifico che filosofico [17]. La piena comprensione di Peirce, da parte di Dewey, doveva giungere molto più tardi; solo nel 1907 egli arrivò a rendersi conto di quanto la lettura degli scritti di Peirce aveva influito sul corso del suo pensiero, e ne scrisse di sfuggita a James: « Devo dire di essermi accorto di aver fatto molta strada, quando ho constatato ciò che ho ricavato da Peirce in quest'ultimo anno, e di capirlo ora molto agevolmente, mentre fino a pochi anni fa egli era per me come un libro chiuso » [18].

Fu il Morris ad aprire al Dewey le porte dell'insegnamento accademico presso l'Università del Michigan, dove Dewey rimase per dieci anni, dapprima come assistente e poi come titolare di cattedra, successore appunto del Morris che era morto nell'89. Poi, nel 1894, Dewey si recò a dirigere il dipartimento di filosofia, psicologia e pedagogia a Chicago, dove diede inizio alla scuola famosa e agli esperimenti pedagogici dell'attivismo, sino a che nel 1904 Dewey si trasferì alla Columbia University di New York. Nel 1903 apparvero gli *Studies in Logical Theory*, frutto collaborativo della scuola di Chicago e primo maturo documento di quell'indirizzo strumentalistico che ha in Dewey il suo iniziatore e il suo esponente più autorevole. Negli anni precedenti a questa data il cammino deweyano è una progressione continua dall'idealismo di partenza verso il pragmatismo e il naturalismo.

Dewey si era laureato con una tesi sulla psicologia in Kant; come già Peirce, si era ben presto scontrato col problema del *noumeno*, ma il nascente hegelismo anglosassone gli aveva suggerito la via di risoluzione dei « dualismi » kantiani in una ripresa della filosofia della coscienza intesa come terreno asso-

[15] A. GRANESE, *Il giovane Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

[16] Ivi, p. 47.

[17] Così si espresse Dewey in una lettera del 5 ottobre 1882 a H. A. P. Torrey: « Il corso è molto matematico e Peirce intende per logica solo la spiegazione dei metodi delle scienze fisiche, per quanto è possibile, in termini matematici. È molto più un corso scientifico che un corso filosofico » (cit. in GRANESE, *op. cit.*, p. 64-5).

[18] PERRY, *op. cit.*, II, p. 523.

luto e fondamento di tutte le relazioni. In particolare, la *ragione* hegeliana risolveva in sé l'assurdo della « relazione esterna » tra soggetto e oggetto, poiché tale relazione veniva posta come « interna » alla ragione medesima [19]. Alla luce di tale prospettiva Dewey criticava l'associazionismo e l'evoluzionismo spenceriano, combattendo una battaglia in gran parte antipositivistica.

Ma nell'82 Dewey, come si è detto, veniva in contatto con Stanley Hall alla Johns Hopkins; Stanley Hall insegnava psicologia sperimentale (e aveva organizzato un lavoro di laboratorio senz'altro all'avanguardia per gli Stati Uniti) e si riportava principalmente a Wundt. L'incontro con la psicologia fisiologica di Wundt fu il primo spunto di un processo che doveva, alla lunga, condurre Dewey molto vicino alle posizioni di James e alla fine fuori dal clima idealistico. Ma egli dapprima si convinse che la nuova psicologia era del tutto compatibile con l'hegelismo, e anzi che di quest'ultimo essa forniva una prova *a-posteriori*. Da tale psicologia egli attinse in parte la nozione di « organismo », destinata ad assumere una posizione sempre più centrale nel suo pensiero, e la riprova della presenza di un elemento teleologico in natura, contro il meccanicismo associazionistico. Dewey veniva così fondendo il concetto di totalità organica hegeliana con l'evoluzionismo positivistico, specie darwiniano, per il carattere finalistico che in esso Dewey riteneva di scorgere a differenza dell'evoluzionismo di Spencer; ma proprio la formazione hegeliana gli evitava in partenza l'ingenuo parallelismo psico-fisico, o addirittura il dualismo « cartesiano », come riteneva Peirce, della psicologia jamesiana. È significativo che già nel saggio *The Psychological Standpoint* (« Mind », XI, 1886, pp. 1-19) Dewey assimili l'io al concetto di ' transizione ', di ' processo in divenire ', e che nel successivo saggio *Soul and Body* (« Bibliotheca Sacra », XLIII, 1886, pp. 239-63) neghi al cervello la funzione di unico organo della mente: l'anima è pensante in tutto il corpo. Identica posizione prenderà Peirce, in polemica con James, nella recensione ai *Principi di psicologia*, recensione di cui si è già parlato.

Questi studi deweyani culminano nell'87 nel volume *Psychology* che aveva l'ambizione di porre la psicologia sperimentale su salde basi filosofiche, pretesa che occasionò poi una polemica

[19] Cfr. il saggio dell'83 *Knowledge and the Relativity of Feeling*, nel « Journal of Speculative Philosophy », XVII, pp. 56-70.

fra Dewey e Hodgson in quanto quest'ultimo difendeva il punto di vista « scientifico », e perciò filosoficamente « neutrale », della nuova psicologia. Dewey, in realtà, tentava di affidare alla sua psicologia un compito di « fondazione » universale di tutte le scienze (in Germania lo stesso problema doveva configurarsi, in modi e forme differenti, anche a Natorp, a Dilthey, a Brentano e a Husserl); come egli intendesse tale compito è indicato in una delle prime pagine della *Psychology*:

> Tutte le altre scienze trattano di fatti o eventi che sono conosciuti, ma nessuna di esse ha detto qualcosa intorno al fatto della *conoscenza* che è implicito in ognuna di esse. Esse hanno trattato i fatti semplicemente come fatti *esistenti*, mentre questi sono anche fatti *conosciuti*. Ma la conoscenza implica un riferimento all'io o alla mente. La conoscenza è un processo intellettuale, che implica delle leggi psichiche. È un'attività di cui l'io ha esperienza. Una certa attività *individuale* è stata presupposta in tutti i fatti *universali* della scienza fisica. Questi fatti sono conosciuti da una mente, e quindi ricadono, in qualche modo, entro la sfera della psicologia. La quale non è una semplice scienza a fianco delle altre; è una scienza centrale, perché il suo *oggetto*, la conoscenza, è implicato in tutte le altre [...]. Lo spirito non è rimasto uno spettatore passivo dell'universo ma ha prodotto e produce certi risultati. Questi risultati sono obiettivi, possono esser studiati come tutti i fatti storici, e sono permanenti. Essi sono per noi i segni più certi, stabili e universali del modo in cui opera la mente. Tali manifestazioni obiettive della mente sono, nel regno dell'intelligenza, fenomeni come il linguaggio e la scienza; in quello della volontà, le istituzioni sociali e politiche; in quello del sentimento, l'arte; in quello della personalità nella sua totalità, la religione. La filosofia, la logica della scienza, la storia, la sociologia, ecc. studiano questi vari campi e cercano di definire le relazioni che uniscono i fenomeni. Ma nessuna di tali scienze tiene conto del fatto che la scienza, la religione, l'arte, ecc. [...] sono tutti prodotti dello spirito o dell'io, il quale opera secondo proprie leggi, e che, perciò, studiandoli, noi studiamo soltanto la fondamentale natura dell'io cosciente. È in questi campi del sapere, dell'attività e della creazione umana che noi impariamo a conoscere l'io, ed è attraverso l'indagine in questi campi che troviamo svelate più chiaramente le leggi della sua attività [20].

[20] J. DEWEY, *Psychology*, New York 1887, pp. 4, 11-2. Il secondo dei due brani qui riportati presenta, ci pare, sorprendenti analogie con la problematica della scuola di Marburgo da Natorp a Cassirer; il primo brano, invece, pone chiaramente dei problemi relativi alla fondazione delle scienze e alla funzione della psicologia, problemi che saranno ripresi da Husserl

Ma già nello stesso '87 apparve il saggio *Knowledge and Idealisation* (« Mind », XII, pp. 383-96) che inaugura tutta la fase logica della ricerca deweyana destinata a culminare nei contributi agli *Studies in Logical Theory* del 1903, con un graduale affermarsi della posizione strumentalistica; la quale peraltro si estende all'etica sin dal volume del '91 *Outlines of a Critical Theory of Ethics* nel quale l'influenza di James è rilevante, come lo stesso Dewey ammise. Lo Schneider osserva al proposito che Dewey « aveva scoperto nella *Psicologia* di James la logica strumentalistica che aveva rivoluzionato la sua teoria etica » [21]; egli, continua Schneider, aveva preso a concepire

il pensiero come un'attività e le leggi del pensiero come leggi di movimento o di sviluppo. Egli aveva anche definito, in termini dialettici, la funzione mediatrice del giudizio. Quando apparvero la *Psychology* di James, con la sua dottrina della natura teleologica delle essenze, e gli articoli di Peirce sull'« amore evoluzionistico », con la dottrina degli universali incorporati nelle abitudini, egli comprese che l'interpretazione delle categorie come « idee regolatrici » dell'azione, poteva essere generalizzata e applicata a tutte le idee. Tutte le idee sono teleologiche o strumentali; l'analisi di questa tesi poteva quindi spostarsi dal terreno della speculazione genetica a quello della psicologia empirica. Dewey si trovò così pronto a spiegare la « mediazione » dell'esperienza in termini del ' concetto di arco-riflesso ' e ad abbandonare la metafisica idealistica dell'attività per un'analisi fisiologica dell'atto del giudizio. Le prime esposizioni sistematiche di questa teoria furono fatte contemporaneamente da Dewey, nel suo articolo *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*, da Mead, nel suo articolo *The Definition of the Psychical*, e da A. W. Moore, nel suo articolo *Some Logical Aspects of Purpose* [22].

Sappiamo che James accolse l'evoluzione matura del pensiero di Dewey come un'espressione parallela del suo pragmatismo. In effetti Dewey si sentiva diviso tra James, Schiller e Peirce, sebbene poi non potesse condividere sino in fondo la

nella *Crisi delle scienze europee* dal 1936 al '38, anno della morte (come si sa, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* è apparsa postuma, e incompiuta, a cura di W. Biemel, Haag 1954, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1960). Dewey, peraltro, pensa chiaramente allo « spirito oggettivo » di Hegel.

[21] SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 551.

[22] Ivi, pp. 552-3.

posizione di nessuno di questi autori. In una lettera a James del 1907 Dewey scrive:

Le mie idee sono ora molto più vicine al naturalismo, e si oppongono non soltanto all'idealismo monistico e puramente intellettualistico, ma a tutti gli idealismi, ovviamente non nel senso degli ideali etici. Ora mi sembra di essere su questo punto più vicino a voi che allo Schiller, ma non ne sono sicuro. D'altra parte, Schiller nei suoi ultimi scritti sembra voler sottolineare il fatto che la buona conseguenza che costituisce la conferma di un'idea è *buona*, non tanto per la sua natura intrinseca, quanto perché risponde alle esigenze dell'idea, qualunque questa possa essere. In ciò mi sembra di essere più vicino a lui che a voi [23].

Ma alla lunga le influenze di Peirce e di Mead dovevano avere il sopravvento. Nell'articolo del 1916, *The Pragmatism of Peirce* (« Journal of Philosophy », XIII, pp. 709-15), Dewey mostrerà di aver colto nel modo più lucido e adeguato la differenza di fondo tra pragmatismo e pragmaticismo: Peirce, egli dice, intese sin dall'inizio restringere la sua teoria al significato dei termini, mentre James insisteva sulle conseguenze *particolari* e *sensibili* della nostra esperienza futura. Peirce pose l'accento sulla pratica, o condotta, più che sul particolare; in lui anzi l'accento è trasferito al generale. Il significato, continua Dewey, equivale per Peirce alla formazione di un'abitudine, o di un modo di reagire che abbia la più grande generalità possibile, o il più vasto campo di applicazione ai particolari. Peirce riteneva che le abitudini, o modi di agire, fossero reali quanto i particolari, data la sua convinzione circa la realtà degli universali; il significato razionale prende in tal modo il sopravvento sull'elemento sensibile: esso si trova incorporato nell'azione ed è « significato razionale » proprio perché è « significato pragmatico » nel senso di Peirce. Rifacendosi alla voce ' *pragmatism* ' del *Baldwin Dictionary*, Dewey ricorda come qui Peirce rifiutasse, non senza una certa ironia, il « volontarismo » jamesiano, quando scriveva: la dottrina di James vuol farci credere « che il fine dell'uomo è l'azione — ecco una massima stoica che non sembra più così raccomandabile al sottoscritto all'età di 60 anni come lo sembrava a 30 ». La volontà di credere jamesiana cade sotto il rigore critico di Peirce che assimila tale « dottrina

[23] Cit. in SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 573.

suicida » al cosiddetto « metodo della tenacia », uno dei procedimenti di fissazione della credenza più deboli e primitivi, metodo che non è mai in grado, come sappiamo, di conservare a lungo la propria verità. Non la « volontà », non la risposta agli stimoli sensori, è l'elemento che dà prova della nostra concezione di un oggetto; Peirce è dunque, conclude il Dewey, « più pragmatista di James ».

Ma Dewey coglie anche la ragione di fondo, di ordine più largamente filosofico, che divide Peirce da James: sebbene Peirce definisca la realtà come ciò che è fornito di « caratteri indipendenti da quelli che si possa pensare che siano », sottomette poi questa stessa definizione all'esito di un'indagine più lunga e collaborativa, tale che la realtà si troverà essere alla fine in accordo con il « pensiero in generale ». L'indipendenza della realtà dal pensiero individuale non comporta dunque una ricaduta nella « relazione esterna » tra soggetto e oggetto, o nel dogmatismo dualistico dal quale James non riuscì a liberarsi neppure negli ultimi indirizzi del suo empirismo radicale, se non a patto di chiudersi in un solipsismo esasperato. La soluzione pragmatica di Peirce del significato razionale presenta dunque, agli occhi di Dewey, due grandi meriti correlativi: il merito di definire la realtà in accordo col pensiero, senza ulteriori residui dogmatici, e il merito di porsi sin dall'inizio sul piano « pubblico », sul piano dell'intersoggettività o dell'unità delle menti; « questa — egli dice — è la via d'uscita pragmatica dal pelago egocentrico ». L'una e l'altra soluzione sono nettamente al di là degli sforzi di James. Nella conclusione dell'articolo Dewey sottolinea come l'impostazione peirceiana conservi un'attualità pregnante, destinata a fornire un contributo non marginale alle controversie tra empiristi, idealisti e neorealisti del primo '900. Le ultime parole del saggio indicano con chiarezza quell'eredità peirceiana che Dewey intende far sua:

> Non è forse vero che la maggior parte delle nostre difficoltà epistemologiche nascono dal tentativo di definire il *reale* come ciò che è dato prima dell'indagine riflessiva, anziché definirlo come quella cosa che l'indagine riflessiva è obbligata a raggiungere e alla quale, una volta raggiunta, la credenza può solidamente appigliarsi?

Nell'accogliere tale eredità, Dewey recise il nodo gordiano delle controversie sul pragmatismo, un termine che era ormai

largamente compromesso e logorato dalle polemiche culturali di James, polemiche che avevano alla fine contribuito più a confondere che non a chiarire le idee. Consapevole degli sviluppi originali assunti dalla sua posizione, Dewey finì per espungere la parola *pragmatismo* dalle sue opere. Nella prefazione del '38 a *Logic, the Theory of Inquiry* Dewey scriveva:

> La parola ' pragmatismo ' non ricorre, mi pare, nel testo. Forse essa si presta ad essere fraintesa. Comunque, intorno ad essa, si sono addensate tante controversie basate sull'equivoco e relativamente futili che è sembrato opportuno di evitarne l'uso. Ma se si assume la parola ' pragmatico ' nella sua interpretazione corretta, che è di porre in luce la funzione dei risultati come verifiche della validità delle proposizioni, *purché* i risultati stessi siano operativamente stabiliti e risultino capaci di risolvere il problema specifico che ha provocato quelle operazioni, allora il testo che segue è completamente pragmatico [24].

All'inizio della stessa *Prefazione*, d'altronde, l'ispirazione che deriva dal Peirce è subito indicata:

> Questo libro è uno sviluppo delle idee, sulla natura della teoria logica, che vennero dapprima presentate, circa quarant'anni fa, negli *Studies in Logical Theory*, che vennero poi alquanto ampliate negli *Essays in Experimental Logic* e alfine brevemente compendiate, con speciale riferimento all'educazione, nel volume *How We Think* [...]. Il presente lavoro è caratterizzato, in particolare, dall'applicazione delle mie idee precedenti all'interpretazione delle forme e delle relazioni formali che costituiscono il materiale tipico della tradizione logica. Tale interpretazione ha comportato uno sviluppo particolareggiato, critico e costruttivo, dal punto di vista generale e delle idee che ne sono alla base.
>
> In relazione a ciò si è richiamata particolarmente l'attenzione sul principio della continuità della ricerca, principio la cui importanza, per quanto io ne sappia, è stata precedentemente avvertita solamente dal Peirce. La sua applicazione permette di fornire una spiegazione empirica delle forme logiche, la necessità delle quali è stata trascurata o negata dall'empirismo tradizionale; e nel contempo prova che la loro interpretazione come *a priori* non è necessaria [25].

Bene commenta il Visalberghi:

[24] J. DEWEY, *Logic, the Theory of Inquiry*, New York 1938, trad. it., *Logica, teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1949, p. 26.
[25] Ivi, pp. 25-6.

La logica del Dewey appare [...] tutta impegnata a dimostrare come l'esigenza pragmatica, se rettamente intesa, non possa non investire di sé, senza residui, l'intero campo logico. È però un concreto atteggiamento intellettuale e morale quello che si vuole affermare e difendere — non una formula o un nome. Tant'è vero che ad evitare l'equivoco di certe interpretazioni volgari (e non certo a ritrattare alcunché) lo stesso vocabolo ' pragmatismo ' viene totalmente espunto dal lessico del Dewey; egli preferisce parlare della sua posizione in termini di ' naturalismo ', di un naturalismo non dogmaticamente affermato, ma criticamente « postulato » [26].

' Naturalismo Umanistico ' è d'altronde l'espressione che lo stesso Dewey propone nella seconda edizione di *Experience and Nature* come idonea a rappresentare il suo pensiero, dove il primo termine tende a sottolineare l'importanza della « matrice biologica » e il secondo quella della « matrice culturale ». La funzione del pensiero, il suo carattere strumentale, riprende la semiotica di Peirce, anche sotto l'influenza del simbolismo meadiano: il pensiero è azione su simboli, ed è azione « sociale »; come ricorda il Visalberghi, « l'individuo pensante è esso stesso un'assemblea sociale in miniatura (" *a miniature social assemblage* ", *Essays*, p. 195) » [27]. L'azione sociale, la situazione problematica, si discostano in Dewey da qualsiasi intonazione utilitaristica di tipo individuale, e cioè dall'inclinazione data da James al pragmatismo:

Il pensiero è comunicazione, è dialogo serrato che non si deve mai troncare. La logica più che un metodo per scoprire la verità, è un vaglio per eliminare gli errori, con progresso faticoso e indefinito. Ciò che conta è che non ci si impedisca da soli la continuità del lavoro, per peccato d'orgoglio; le nostre « interrogazioni » rivolte alle cose e agli uomini non devono essere domande retoriche: questa perenne capacità di « autorettifica » è il « solo assoluto della conoscenza », come ebbe a dire negli *Essays* (p. 241). Egli perpetua così l'insegnamento di Charles S. Peirce, riprendendo e sostanziando quel concetto di « fallibilismo » che è il più concreto contributo che possa venire alla filosofia morale dalla pratica scientifica [28].

[26] Ivi, p. 14.
[27] Ivi, p. 16. La seconda edizione di *Experience and Nature* (Chicago-London) è del 1929; la prima è del '25.
[28] Ivi, pp. 21-2.

Di ciò Dewey era pienamente consapevole: « I lettori che hanno familiarità con gli scritti di logica del Peirce — egli scrive ancora in *Logic, the Theory of Inquiry* — noteranno quanto io gli debba nell'impostazione generale. Per quanto io ne sappia, egli fu il primo scrittore di logica a fare della ricerca e dei metodi di questa la fonte prima ed unica della logicità » [29]. E più avanti egli assume il tema dei « principi guida » o « direttivi », che Peirce pose all'inizio — come sappiamo — della sua indagine logica, e il tema degli « abiti », come fondamento di tutta la sua ulteriore indagine [30]. Ma egli insisterà poi, assai più di Peirce, sulla matrice « prescientifica » della logica, sotto il ben noto tema della « interazione » tra organismo e ambiente e anche in altri modi (si pensi al tema della « manipolazione ») che costituiscono tuttora motivo di interesse per il pensiero contemporaneo, dato anche l'atteggiamento critico — oltre che collaborativo — che in nome di tali impostazioni Dewey venne assumendo nei confronti del positivismo logico e della « International Encyclopedia of Unified Science ». In tal modo Dewey trasmetteva, rielaborandola, una parte almeno dell'eredità pragmatica a quei problemi che sono tuttora tra i più vivi e i più fecondi nella coscienza filosofica mondiale.

3. *Lo strumentalismo del Dewey e l'« oggetto ultimo » della logica.*

Il pragmatismo « naturalistico » del Dewey doveva peraltro fare i conti con l'imporsi di un nuovo clima culturale che nella « International Encyclopedia of Unified Science » vedeva la sua espressione più tipica. Di fronte agli apporti e ai contributi delle diverse scuole, tali da concepire la collaborazione scientifica come un mosaico di proposte e di approfondimenti multidirezionali ma privi di un fondamento e di un riferimento unitario, Dewey rifiutò la mera

giustapposizione di una *sintattica*, di una *semantica*, e di una *pragmatica*, vale a dire degli apporti specifici forniti rispettivamente dal circolo di Vienna, dalla scuola polacca e dallo stesso neoempirismo [Morris, in particolare]. La *logica* del Dewey appare invece tutta

[29] Ivi, p. 41.
[30] Ivi, pp. 44-7.

impegnata a dimostrare come l'esigenza pragmatica, se rettamente intesa, non possa non investire di sé, senza residui, l'intero campo logico [31].

Sicché la *Logica* del Dewey, pragmaticamente impostata, doveva inevitabilmente apparire, a molti suoi critici, una logica *sui generis*, qualcosa di molto lontano da ciò che tradizionalmente si intende con questo termine. Dewey era consapevole, d'altronde, di star percorrendo un cammino in massima parte nuovo, e riconosceva come suo unico precursore il Peirce.

Il primo capitolo di *Logic, the Theory of Inquiry* imposta nel modo più chiaro il problema di una fondazione pragmatica: c'è un generale accordo — dice Dewey — per ciò che concerne la « materia prossima » della logica; da questo punto di vista, la logica è « il campo delle relazioni fra proposizioni, quali affermazione-negazione, inclusione-esclusione, particolare-generale, ecc. Non c'è il minimo dubbio che relazioni espresse con parole quali *è, non-è, se-allora, soltanto* (*nessuno, fuorché*), *e, o, alcuni-tutti*, appartengono all'ambito della materia d'indagine della logica in un modo così inconfondibile da farne un campo specifico » [32]. Ma se si affronta la questione circa l'« oggetto ultimo » della logica, ovvero anche delle ragioni di principio che le assegnano appunto il campo di indagine trattato dalla sua materia prossima o specifica, allora i dissensi esplodono. In altre parole: *che cosa* studia la logica? le leggi necessarie del pensiero? relazioni di pure possibilità estranee ad pensiero? Le strutture che formano l'ordine invariante della natura? la struttura formale del linguaggio come sistema di simboli? l'algebra universale del reale? o è essa un'applicazione particolare della più generale indagine affidata alla filosofia? Ognuna di tali risposte, ed altre ancora che si potrebbero richiamare, comporta una radicale opposizione rispetto agli altri modi di considerare la logica e comporta anche un diverso modo di trattarne la materia prossima. Sicché non si potrà sperare in un accordo circa gli aspetti particolari della materia prossima della logica, sin tanto che non sarà soddisfacentemente risolto, o almeno impostato, il problema più generale del suo oggetto ultimo.

Come affrontare tale problema evitando che esso dia luogo ad una pura e semplice subordinazione della logica « a pre-

[31] VISALBERGHI, *Introduzione* cit., p. 14.
[32] DEWEY, *op. cit.*, p. 31.

concetti metafisici ed epistemologici di modo che l'interpretazione delle forme logiche varii col variare dei presupposti metafisici che ne sono alla base »? [33] La soluzione del Dewey può definirsi « genetica »: solo una ricerca dell'origine e del costituirsi progressivo delle forme logiche può, con l'indicare il terreno in cui esse si radicano, definirne anche la funzione e il significato, ovvero il loro « oggetto ultimo ». Tale ricerca è la dimostrazione dell'assunto stesso dell'opera logica del Dewey che così scrive:

> L'assunto è, in breve, che tutte le forme logiche (con le loro proprietà caratteristiche) nascono attraverso il lavoro d'indagine e concernono il controllo dell'indagine in vista dell'attendibilità delle asserzioni prodotte. Questa concezione va più in là della semplice affermazione che le forme logiche si esplicano o vengono alla luce quando noi riflettiamo sui processi d'indagine in uso. Naturalmente significa anche quello, ma altresì che le forme logiche *hanno origine* nelle operazioni di ricerca. Per usare un'espressione adatta, il senso ne è che, mentre l'indagine dell'indagine è *causa cognoscendi* delle forme logiche, la primitiva indagine è essa stessa *causa essendi* delle forme poi rivelate da quell'indagine ulteriore [34].

È in tale assunto che si manifesta la prevalente ispirazione pragmatistica del Dewey il quale assume, come proprio orientamento, tre dei principali criteri esposti dal Peirce nei noti saggi del 1877-'78: 1) l'assunzione del metodo scientifico (ipotetico-sperimentale) come modello; 2) il « dubbio » come condizione esistenziale di partenza della ricerca; 3) lo stabilirsi della « credenza » come suo vero ed unico fine. Scrive il Dewey:

> Che l'indagine sia legata al dubbio lo si vorrà, credo, ammettere. L'ammissione comporta una conseguenza a proposito del fine dell'indagine: *fine* nei due sensi della parola, come fine-che-ci-si-prefigge e come chiusura o termine. Se l'indagine inizia col dubbio, essa termina con lo stabilire condizioni che eliminano ogni necessità di dubbio. Lo stadio finale del processo può esser designato con le parole *credenza* o *conoscenza*. Per ragioni che esporrò più innanzi preferisco l'espressione « asseribilità giustificata ».
>
> *Credenza* può essere intesa in modo da costituire una designazione conveniente per il risultato della ricerca. Il dubbio è penoso;

[33] Ivi, p. 40.
[34] Ivi, p. 34.

è una tensione che trova estrinsecazione e sbocco nei processi d'indagine. La ricerca si conclude quando si raggiunge qualcosa di sistemato, di ordinato. Questa condizione ordinata è una caratteristica distintiva della credenza genuina. Per questo riguardo, credenza è una parola appropriata per indicare il termine della ricerca. Ma credenza è una parola « a doppio taglio ». È usata oggettivamente per designare *ciò* in cui si crede. In questo senso, il risultato dell'indagine è una condizione obiettiva delle cose bene ordinata, in modo che noi si possa agire su di esse, effettivamente o nell'immaginazione. *Credenza* indica qui situazione ordinata della materia oggettiva, unitamente all'attitudine ad agire in un modo determinato quando, se e in quanto tale materia ci sia di fronte. Ma nell'uso popolare *credenza* indica anche qualcosa di personale; qualcosa che certi uomini opinano o ritengono; posizione questa che, per influenza della psicologia, ha dato luogo all'opinione che credenza sia semplicemente uno stato mentale o psichico. Travisamenti derivati da questo significato della parola *credenza* posson facilmente insinuarsi nell'enunciazione che il fine della ricerca è una sistemata credenza. Il significato oggettivo della *materia d'indagine* quale si delinea attraverso la ricerca viene allora oscurato o addirittura perso di vista. L'ambiguità della parola rende così il suo uso inopportuno per gli scopi che ci proponiamo [35].

Al termine *credenza* Dewey preferirà dunque, come ha già accennato, l'espressione *asseribilità giustificata*, e in questa scelta è da vedersi, non un allontanamento dal Peirce, ma anzi un tentativo di ripresa, non ambigua, della sua posizione. Dewey è stato testimone e partecipe, anche in veste di protagonista, del diffondersi delle idee pragmatiche; e quando afferma qui di voler evitare « travisamenti » che possano far ritenere « che il fine della ricerca sia un sistema credenza », nel senso di « qualcosa di personale [...] uno stato mentale o psichico », noi comprendiamo subito che tipo di pragmatismo egli rifiuti e a quali vicende si riferisca. La sua sostituzione terminologica è insomma identica, nello spirito, all'analoga operazione compiuta dallo stesso Peirce quando abbandonò il termine *pragmatismo* per sostituirlo con *pragmaticismo*. E anche Dewey, del resto, per evitare immaginabili ambiguità e inutili polemiche, preferì, come sappiamo, definirsi « strumentalista », piuttosto che pragmatista.

Ma « strumentalismo » significa, in accordo con quanto sosteneva Peirce, « che la razionalità è cosa che concerne la relazione

[35] Ivi, pp. 38-9.

fra *mezzi* e *risultati* [...] razionalità come concetto astratto è precisamente l'idea generalizzata della relazione mezzi-risultati come tale » [36]. Ora, il punto essenziale per Dewey è « il generarsi dei principi [logici] nello stesso processo di controllo dell'indagine continuativa » [37]. Cioè: il pensiero è « strumentale »; esso si identifica con un determinato tipo di indagine volta a conseguire delle « asseribilità giustificate »; ed è nel corso stesso di tale processo di indagine che esso si va costruendo i procedimenti formali e i criteri generali che poi formano oggetto della « materia prossima » della logica. Questa non è in fondo che l'estensione di quella tesi peirceiana secondo la quale il metodo scientifico, rispetto agli altri metodi che pure hanno lo scopo di stabilire delle credenze, presenta il vantaggio di poter mettere in questione anche se stesso: esso stabilisce credenze, e insieme il criterio per vagliarle; suo oggetto è la « realtà », ma tale realtà non è, come sappiamo, il presupposto della ricerca, bensì l'accordo infinitamente lontano delle menti, accordo che si viene istituendo nel corso della ricerca medesima e all'interno di essa [38]. In virtù di tale impostazione Dewey non rimane prigioniero della sin troppo facile obiezione secondo la quale, per indagare l'« oggetto ultimo » della logica, noi già dobbiamo servirci di criteri logici (e cioè di ciò che fa parte della sua « materia prossima »), sicché la ricerca si aggirerebbe in un circolo vizioso o in una petizione di principio: indagare l'oggetto ultimo della logica non significa *dedurre, o dimostrare*, la validità dei principi logici (cosa già dichiarata priva di senso dalla logica classica), ma *mostrarne* la genesi, il loro emergere come strumenti atti a risolvere una situazione problematica di partenza, e il loro consolidarsi, nelle sperimentate verifiche dell'azione, come « abiti » sempre più generalizzati.

In tal modo il problema di Dewey si sposta però decisamente sul terreno della genesi e della « fondazione » o « ricostruzione »; la cultura del suo tempo lo spinge decisamente a ciò e non è certo un caso che, negli stessi anni o decenni, un altro pensatore di tutt'altra formazione come Husserl si ponesse a sua volta e in modo ancor più tematico il problema di una fondazione della logica a partire dalle operazioni pre-categoriali e dalle loro intenzio-

[36] Ivi, pp. 41-2. Sul concetto di « strumentalismo », in relazione a « pragmatismo », cfr. H. B. VAN WESEP, *The Story of American Philosophy*, cit., p. 182.

[37] DEWEY, *op. cit.*, p. 44.

[38] Cfr. qui, p. 193.

nalità anonimo-fungenti; così come non è un caso che sia Husserl che Dewey concludano, per vie indipendenti e in sensi affini ma non identici, alla « intemporalità » dei significati logici, o più in generale delle forme o « idee ». La fondazione deweyana si richiama da un lato all'evoluzionismo darwiniano (vedremo come), dall'altro a quella distinzione tra esistenza e significato che egli, come abbiamo visto, aveva suggerito a suo tempo anche a James per chiudere la bocca ai critici del pragmatismo [39]. Ciò comporta un'ulteriore distinzione tra « segno » e « simbolo », di cui pure si dirà fra breve.

La distinzione tra esistenza e significato si riporta al più generale concetto di « esperienza » nel senso di Dewey: esperienza come originario « essere » o « avere » che precede ogni conoscenza (e non che si identifica con la conoscenza come riteneva Locke e l'empirismo classico): « Vi sono due dimensioni delle cose sperimentate: una consiste nell'*averle,* l'altra nel *conoscerle,* per averle in modo più significativo e sicuro » [40]. Ciò che noi « abbiamo » — dice anche Dewey — non riguarda la verità o la falsità, non riguarda né la conoscenza, né la logica: esso è materia di fatto o di « esistenza »; sicché un uomo può dubitare di avere o no il morbillo, ma questo è un problema di classificazione che presuppone il qualcosa che l'uomo ha *prima del suo dubitare.* La conoscenza, in altre parole, emerge dall'« essere » e dall'« avere » come ricerca strumentale il cui fine è di « garantire, modificare o evitare » ciò che siamo o abbiamo; è una fase di controllo, che nell'uomo non è solo intelligente, ma anche cosciente, in cui l'implicito si fa esplicito e diviene, almeno in parte, *volontario* [41].

Ma le operazioni conoscitive non sono, peraltro, che la continuazione di ciò che noi già *siamo* sul piano dell'esperienza: noi, innanzi tutto, *siamo* un'infinità di cose che ci derivano dall'evoluzione ereditaria della natura, della specie, della società; in base a ciò che siamo, noi desideriamo, proviamo sentimenti di amore e d'odio, *operiamo* in molteplici guise; tutto ciò ha un'esistenza *oggettiva* che precede il conoscere ed è già un risultato nonché la

[39] Cfr. qui, p. 350. Sul concetto di « esistenza » in Dewey cfr. E. PACI, *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954, pp. 164-9 e 185 sgg.

[40] DEWEY, *Experience and Nature*, Chicago-London 1925, p. 21.

[41] Cioè un « abito volontario », sia nel senso di Peirce che in quello, qui più marcatamente, di James per la centralità del concetto di *volontà.* Cfr. qui, p. 264. Sul concetto di « abito » in Dewey cfr. J. NATHANSON, *John Dewey: the Reconstruction of the Democratic Life*, New York 1967, p. 59 (in riferimento a James) e pp. 60 sgg. (in riferimento a Mead).

premessa di modi di *reazione* all'ambiente dal quale ogni organismo emerge, lottando per la sua vita e sforzandosi di trasformare a suo vantaggio le condizioni di fatto dell'esistenza, e cioè la sua esperienza. Ciò che noi chiamiamo *conoscenza* non è altro che un ulteriore strumento di questa lotta, una forma particolare di esperienza realizzatasi nel corso dell'evoluzione biologica: la riflessione soggettiva, la presa di coscienza di ciò che siamo, di ciò che abbiamo, è un modo per migliorare le nostre condizioni di vita perpetuando, a un livello superiore, le operazioni di partenza che costituiscono il terreno della nostra esperienza.

Il ritorno a tali operazioni si rivela imprescindibile onde comprendere la genesi delle forme logiche, nonché l'« oggetto ultimo » di questa disciplina. Fondare la logica su tali operazioni significa inserire innanzi tutto la logica all'interno di una teoria naturalistica:

> Il termine 'naturalistico' ha diversi significati. Qui è usato, da un lato, nel senso che non vi è soluzione di continuità fra le operazioni d'indagine e quelle biologiche e fisiche. « Continuità », d'altro lato, significa che le operazioni razionali si *sviluppano da* attività organiche, pur senza identificarsi con ciò da cui sorgono. V'è sempre un adattamento di certi mezzi e certe conseguenze nelle attività delle creature viventi, pur senza la guida di un deliberato proposito. Gli esseri umani, attraverso i comuni o « naturali » processi vitali, giungono a compiere questi adattamenti deliberatamente, con obiettivi delimitati dapprima a situazioni locali via via che si presentano. Col passare del tempo (per ripetere un principio già enunciato) l'intento vien talmente generalizzandosi che l'indagine cessa d'esser limitata a speciali circostanze. La logica di cui trattiamo è anche naturalistica nel senso dell'osservabilità, nel significato ordinario della parola, delle attività di indagine. Le concezioni basate su di una mistica facoltà d'*intuizione* o su qualunque fenomeno così occulto da non poter esser offerto all'esame e verifica pubblici (come per esempio ciò che è puramente psichico) devon esser escluse [42].

Quello di Dewey è nondimeno un « naturalismo culturale », come egli stesso dice; la matrice naturalistica, cioè, non può prescindere, trattandosi dell'uomo, dalla matrice culturale e sociale:

> Un'interpretazione ambigua della parola 'naturalistico' è quella per cui essa implicherebbe la riduzione del comportamento umano

[42] DEWEY, *Logica* cit., p. 53.

al comportamento delle api, delle amebe, o degli elettroni e dei protoni. Ma l'uomo è *naturalmente* un essere che vive associato con altri in comunità che hanno un linguaggio, e perciò godono di una cultura trasmessa. L'indagine è una forma di attività che è socialmente condizionata e che influisce sulla cultura. Questo fatto importa due conseguenze, una di portata più ristretta ed una di portata più ampia. La prima si esprime nella connessione della logica coi simboli. Coloro che si interessano di « logica simbolica » non riconoscono sempre la necessità di fornire una spiegazione del riferimento e della funzione dei simboli. Per quanto le relazioni dei simboli fra di loro siano importanti, i simboli come tali devono intendersi in ultima analisi nei termini della funzione che la simbolizzazione espleta. Il fatto che tutti i linguaggi (che comprendono assai più che non il semplice linguaggio parlato) consistano di simboli, non può di per se stesso chiarire la natura di un simbolismo del genere di quello usato nell'indagine. Ma, quando sia posto su di una base naturalistica, esso forma sicuramente il punto di partenza per la teoria logica dei simboli. Ogni teoria della logica deve prender posizione sulla questione se i simboli siano rivestimenti *ad hoc* per significazioni che sussistono indipendentemente da essi, o se costituiscono piuttosto condizioni necessarie per l'esistenza delle significazioni: in termini usuali, se il linguaggio è l'abito del « pensiero » o se è qualcosa senza di cui non può esservi « pensiero ».

La conseguenza più ampia la si ritrova nel fatto che ogni indagine si sviluppa da un certo *humus* culturale e si concreta in una maggior o minor modificazione delle condizioni da cui sorge. Soltanto i contatti fisici avvengono in un ambiente puramente fisico. Ma in ogni interazione che comporti una direzione intelligente, l'ambiente fisico è parte di un ambiente sociale e culturale più comprensivo [...]. Questo più ampio aspetto della questione è legato a quello che s'è chiamato più ristretto. Il linguaggio nel suo più largo senso — che comprende tutti i mezzi di comunicazione come, ad esempio, monumenti, riti ed arti stilizzate — è l'ambiente in cui la cultura esiste e attraverso il quale essa viene trasmessa. Avvenimenti che non vengono ricordati non possono neppure esser discussi. Il linguaggio è l'archivio che perpetua gli accadimenti e li rende sottoponibili al pubblico esame. D'altro canto, idee o significazioni che esistano *solo* in simboli che non siano comunicabili sono fantasie inimmaginabili. La concezione naturalistica della logica, che è alla base della nostra posizione, può dirsi così un *naturalismo culturale*. Né l'indagine né il complesso più astrattamente formale dei simboli può prescindere dalla matrice culturale in cui vive, si muove ed ha il suo essere [43].

[43] Ivi, pp. 53-4.

Matrice naturale (o biologica) e matrice culturale costituiscono dunque, nel loro insieme, la « matrice esistenziale » della ricerca logica, quell'« essere » e « avere » cui dobbiamo tornare onde reperire la genesi del comportamento intelligente e chiarirne la funzione; quella funzione di cui la logica enuncia le regole più generali.

4. *La matrice esistenziale della logica e il linguaggio. Segno e simbolo.*

Una fondazione della logica intesa come teoria dell'indagine si richiama necessariamente al postulato della « continuità »: « continuità fra le attività e le forme più basse (meno complesse) e quelle più alte (più complesse) » [44]. Scrive Dewey:

> Applicare il postulato della continuità a una trattazione di materia logica significa, perciò, da un punto di vista negativo, che non ci è lecito, allo scopo di renderci conto dei caratteri distintivi ed unici di tale materia, evocare improvvisamente una nuova forza o facoltà come la Ragione o la Intuizione Pura. Da un punto di vista concretamente positivo, ciò significa invece che bisogna fornire una spiegazione ragionevole del come è possibile che i caratteri differenziali della ricerca cosciente si sviluppino dalle attività biologiche che ne sono prive. È possibile, naturalmente, trattare di ciò che ho chiamato la materia prossima della logica, senza sollevare questa questione. Ma è ragione di sorpresa che scrittori che rigettano energicamente l'intervento del soprannaturale o del non naturale in ogni altro àmbito scientifico non abbiano esitazione alcuna ad invocare la Ragione e l'Intuizione *a priori* nel campo della teoria logica [...]. Se uno non crede al soprannaturale, ha allora la responsabilità intellettuale di mostrare come l'atto logico si connetta con l'atto biologico in un processo di sviluppo continuo [45].

Lo scopo della trattazione deweyana relativa alla matrice esistenziale è dunque quello di mostrare come « le funzioni e strutture biologiche aprano la strada all'indagine cosciente e come esse adombrino il suo modo di procedere » [46].

Nel far ciò Dewey muove senz'altro dal concetto di « orga-

[44] Ivi, p. 59.
[45] Ivi, p. 60.
[46] Ivi, p. 58.

nismo » o, per dir meglio, dal concetto di « relazione organica »; quel concetto che egli stesso dichiarò di aver ricavato dalla fisiologia, e in particolare dallo studio dell'opera del fisiologo Thomas Huxley [47]. Organismo e ambiente, processi vitali di integrazione, o di « interazione », squilibrio ed equilibrio, bisogno-ricerca-appagamento, ecc., sono i termini ben noti dell'organicismo deweyano, che qui è sufficiente aver richiamato. I termini di tale organicismo sottolineano il carattere di processo e di apertura temporale dell'esperienza (in un modo che il Paci ha ragione di giudicare molto più vicino alla posizione matura di Whitehead di quanto Dewey non pensasse): organismo e ambiente non sono realtà prefissate, anteriori al processo; essi interagiscono in una reciproca determinazione che è sempre di nuovo *ri*-determinazione, modificazione *elastica*, aperta a sempre nuove ristrutturazioni. Scrive Dewey:

Ciò che sussiste nel normale svilupparsi del comportamento è dunque un ciclo la cui fase anteriore o « d'apertura » è la tensione di vari elementi di energia organica, mentre la fase finale e « di chiusura » è l'istituzione di un'interazione d'integramento fra organismo e ambiente. Questa interazione è rappresentata, da parte dell'organismo, dall'equilibrarsi delle energie organiche e, da parte dell'ambiente, dall'esistenza di condizioni soddisfacenti. Nel comportamento degli organismi superiori, la chiusura del ciclo non è identica allo stato donde emerse lo squilibrio e la tensione. È sopravvenuta anche una qualche modificazione dell'ambiente, sia pur soltanto un cambiamento delle condizioni che il comportamento futuro dovrà affrontare. D'altro lato v'è mutamento delle strutture organiche che condizionano l'ulteriore comportamento. Questa modificazione costituisce ciò che si chiama un abito. Gli abiti sono la base della capacità organica d'apprendere [48].

L'interazione è naturalmente anche una selezione, un processo per prove ed errori, non un semplice accumularsi di abitudini associative; ed è un « progresso » che possiede una « forza cumulativa e una direzione », e non il succedersi meccanico di tanti archi riflessi secondo l'astratta relazione stimolo-risposta. Qui Dewey appare particolarmente vicino a James e all'utilizzazione fatta da James dell'evoluzionismo darwiniano. Ma ciò che importa al

[47] Cfr. E. PACI, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1961, pp. 146 sgg. Cfr. anche V. VERRA, *Naturalismo umanistico e sperimentale di John Dewey*, Ed. di « Filosofia », Torino 1950, pp. 13-6.
[48] DEWEY, *op. cit.*, p. 68.

Dewey è sottolineare come già la matrice biologica « adombri » quel tipo di comportamento che emergerà in seguito come indagine cosciente, come ricerca vera e propria:

La struttura e lo svolgimento del comportamento vitale risponde ad un modello preciso, spaziale e temporale. Questo modello adombra in modo definitivo il modello generale della indagine. Infatti l'indagine nasce da uno stato precedente di buona sistemazione il quale, a causa di qualche perturbamento, diviene indeterminato o problematico (corrisponde alla prima fase, di tensione), ed allora trapassa nell'indagine effettiva (che corrisponde alle attività di ricerca ed esplorazione di un organismo); quando la ricerca è coronata dal successo, la credenza o l'asserzione è ciò che corrisponde, su questo livello, alla reintegrazione che si ha al semplice livello organico [49].

L'analisi dell'attività di ricerca di un organismo considerato dal punto di vista biologico puro e semplice, mostra del resto nel modo più chiaro che ogni operazione mirante ad una conclusione soddisfacente occupa appunto « una posizione intermedia e strumentale. Questa caratteristica distinta anticipa, al livello biologico, l'interpretazione che occorre dare, al livello dell'indagine, alle operazioni d'illazione e ragionamento in relazione al giudizio finale come compimento della ricerca » [50].

Ma Dewey, proprio per il principio della continuità, principio che ambisce ad evitare in modo definitivo i problemi del dualismo cartesiano, non può arrestarsi al mero « adombramento », entro la matrice biologica, di quella che sarà l'indagine nella sua forma umana e consapevole. C'è qui un salto da colmare (quello che sarà poi il problema di Mead, secondo un'impostazione generale affine a quella del Dewey) e tale salto concerne l'àmbito e l'azione della matrice culturale:

L'ambiente in cui vivono, agiscono e investigano gli esseri umani non è soltanto fisico. Esso è anche culturale. Problemi che provocano indagine nascono dalle relazioni reciproche di esseri sociali, e gli organi per coltivare tali relazioni non sono soltanto l'occhio e l'orecchio, ma le significazioni sviluppatesi nel corso della vita, assieme ai modi di formazione e trasmissione della cultura con tutti i suoi elementi di ritrovati strumentali, arti, istituzioni, tradizioni e credenze abituali [51].

[49] Ivi, pp. 71-2.
[50] Ivi, p. 73.
[51] Ivi, p. 81.

Del comportamento specificamente umano, dice ancora Dewey, « può dirsi che l'ambiente strettamente fisico è così incorporato in un ambiente culturale che le nostre interazioni con il primo, i problemi che sorgono in rapporto ad esso, e i nostri modi di comportarci al riguardo, ne sono profondamente influenzati » [52].

L'uomo, in altre parole, è un animale *sociale*, come diceva Aristotele, il che significa che è un animale capace di *fare* cultura e di *trasmetterla*; in lui l'ambiente fisico-biologico e quello culturale si intrecciano così saldamente da non lasciar praticamente posto ad una delimitazione rigorosa: l'ambiente culturale, infatti, da un lato solleva a sé i problemi biologici rendendoli propri oggetti; dall'altro opera con modificazioni *nello* stesso organismo biologico (il nostro parlare, leggere, esercitare attività, dice Dewey, ha un'apparenza altrettanto naturale quanto le prime reazioni di un neonato). Ora, il problema è come queste trasformazioni si siano realizzate a partire dalla pura matrice biologica. Scrive Dewey:

> Le operazioni intellettuali sono adombrate dal comportamento di tipo biologico, e quest'ultimo prepara la via alle prime. Ma adombrare non vuol dire rappresentare e preparare non significa compiere. Ogni teoria che si fonda su di un postulato naturalistico deve affrontare il problema delle straordinarie differenze che contraddistinguono le attività e le realizzazioni degli esseri umani da quelle delle altre forme biologiche. Sono queste differenze che hanno suggerito l'idea che l'uomo sia completamente distinto dagli altri animali da proprietà d'origine soprannaturale. La concezione che dovrà essere sviluppata nel presente capitolo è che l'evoluzione del linguaggio (inteso nel senso più lato) da precedenti attività biologiche rappresenta, nel suo rapporto con più ampie forze culturali, la chiave di questa trasformazione. Il problema, così considerato, non è quello di un passaggio del comportamento organico a qualcosa di completamente discontinuo rispetto ad esso, come, ad esempio, quando ci si appella alla Ragione, all'Intuizione e all'*A priori* onde fornire una spiegazione della differenza. Esso non è che un caso particolare del generale problema della continuità del cambiamento e del sorgere di nuovi modi d'attività: il problema dello sviluppo ad ogni suo livello [53].

Nell'indicare nell'evoluzione del linguaggio la « chiave » della trasformazione dal « biologico » al « culturale », Dewey si riferisce implicitamente ai risultati delle ricerche di Mead, come avremo modo di vedere. Ma egli sottolinea soprattutto un elemento di trasformazione, che è quello del passaggio dalla particolarità individuale dell'organismo naturale a quella crescente generalità o universalità di comportamento che caratterizza l'uomo in quanto animale sociale. Guadagnando una propria dimensione sociale, l'uomo si dirige sempre più consapevolmente verso l'obiettività: « Essere " obiettivo " da un punto di vista intellettuale — dice Dewey — significa diffalcare ed eliminare i fattori meramente personali dalle operazioni impiegate a raggiungere una conclusione »; e cioè reprimere via via la soggettività dell'« emozione » e del « desiderio » con l'acquisizione di abiti che Peirce avrebbe definito « pubblici ». Dal punto di vista del comportamento organico, l'uomo è immerso nella temporalità, nel carattere empirico-accidentale dell'esperienza; ma dal punto di vista del comportamento sociale, l'uomo entra nella sfera della intemporalità del significato logico:

> Fu un evento temporale lo sbarco di qualcuno nell'isola di Robinson Crusoè. Fu un evento temporale il fatto che egli scoprì un'impronta sulla sabbia. E del pari fu temporale il suo inferirne la presenza di uno straniero forse pericoloso. Ma mentre la proposizione verteva *circa* qualcosa di temporale, la *relazione* tra il fatto accertato e l'illazione trattane non è temporale. Lo stesso vale per ogni relazione logica sussistente in o fra proposizioni [...]. Il passaggio dal comportamento organico a quello intellettuale, contrassegnato dalle proprietà logiche, è un prodotto del fatto che gli individui vivono in un ambiente culturale. Ciò li obbliga ad assumere nel loro comportamento il punto di vista di certi costumi, istituzioni, significazioni e credenze che sono, almeno relativamente, generali e oggettivi [54].

Il linguaggio (intendendosi questo termine nel senso più ampio possibile, tale da includere anche la mimica, e poi riti, cerimonie, monumenti, prodotti artigianali e artistici: tutte cose che dicono qualcosa a chi è in grado di capire) opera dunque la « trasformazione del biologico in ciò che è intellettuale e perfettamente logico » e ciò in virtù della sua funzione di mezzo di trasmissione tra gli individui, e in virtù della sua caratteristica « struttura » capace di venire astratta agevolmente e di fungere così come base della teoria logica. Scrive Dewey:

[52] Ivi, p. 82.
[53] Ivi, p. 83.
[54] Ivi, pp. 84-5.

L'importanza del linguaggio come condizione necessaria ed, infine, sufficiente del sussistere e trasmettersi delle attività non puramente organiche e dei loro risultati, si fonda sul fatto che, da un lato, esso è un modo di comportamento strettamente biologico, derivante con naturale continuità da precedenti attività organiche, mentre, d'altro lato, esso obbliga l'individuo a mettersi dal punto di vista di altri individui e a vedere le cose ed a indagarle secondo una visuale non strettamente personale, ma comune ad essi in quanto partecipanti o « parti in causa » in un'intrapresa compiuta assieme. Questa può essere provocata da qualche realtà fisica e dirigersi ad essa, ma in primo luogo essa si riferisce a qualche altra persona o a più persone con le quali istituisce una *comunicazione* — un fare qualcosa in comune. Perciò, entro tale àmbito, le sue relazioni diventano generali e « obiettive ».

Il linguaggio è costituito da realtà fisiche: suoni, o segni sulla carta, o un tempio, una statua, un telaio. Ma esse non *operano* o funzionano come semplici oggetti fisici quando sono mezzi di comunicazione. Essi operano in virtù della loro capacità *rappresentativa* o della loro significazione [55].

La significazione, peraltro, esprime l'« accordo nell'*azione* », e cioè un « *comportamento* associato » in virtù del quale il significato delle parole si precisa e si generalizza, perde le sue scorie emotivo-soggettive, si fa pubblico. Dewey ricalca qui una posizione già assunta da James nella *Psychology* (ma James ampliava a sua volta una tesi cara a Chauncey Wright e a Darwin, ovvero l'applicazione del criterio evoluzionistico alla formazione del linguaggio): all'inizio il linguaggio è il frutto delle libere invenzioni (delle libere variazioni) individuali; poi diviene un corpo di strutture oggettive e tramandate cui l'individuo deve necessariamente sottostare.

Da tutto ciò Dewey ricava la distinzione fra « segno » e « simbolo ». Un segno riveste soltanto una capacità rappresentativa, come quando diciamo che il fumo è il segno *naturale* del fuoco, ed è anche strettamente delimitato all'interno di un particolare contesto spazio-temporale; un simbolo è invece un « segno artificiale »: non rappresenta né segnala, ma « significa ». Esso è perciò « parola ». Ma, continua Dewey, le parole o simboli non sono « segni *evidenziali* di qualche esistenza ». Inoltre

compensano il difetto in tale capacità operando in un'altra direzione. Essi rendono possibile il discorso ordinato o ragionamento. Questo

[55] Ivi, p. 86.

infatti può esser condotto innanzi senza che alcuna delle realtà cui i simboli si riferiscono abbiano al momento esistenza effettiva: anzi senza la certezza che gli oggetti simboleggiati esistano mai effettivamente, e, come nel caso del discorso matematico, senza addirittura riferimento diretto all'esistenza. Le idee come idee, le ipotesi come ipotesi non potrebbero esistere se non fosse che i simboli e le significazioni sono distinti dai segni e relative significanze. La maggior maneggiabilità dei simboli riveste un'importanza pratica. Ma anch'essa impallidisce in confronto al fatto che i simboli introducono nell'indagine una dimensione diversa da quella dell'esistenza [56].

Tale dimensione diversa delimita l'« oggetto ultimo » della logica poiché in essa e per essa si verifica « la trasformazione delle attività animali in un comportamento intelligente fornito delle proprietà che, formulate, appaiono di natura logica » [57]. Il comportamento sociale, dice Dewey, sembra appartenere ad ogni cosa esistente in natura, agli atomi come alle molecole, alle piante come agli animali; perciò « il linguaggio non dà origine all'associazione, ma quando compare, come portato naturale di precedenti forme di attività animale, esso reagisce sì da trasformare le forme e i modi anteriori di comportamento associato in modo tale da porci innanzi ad una sorta di nuova dimensione » [58]. Da questo punto di vista, che è poi il punto di avvio delle ricerche inaugurate tanti anni prima da Chauncey Wright e da John Fiske, la cultura è il prodotto del linguaggio che è « il solo mezzo di ritenere e trasmettere alle generazioni successive le abilità *acquisite*, le conoscenze acquisite e gli abiti acquisiti ». Si tratta di un processo che, una volta affermatosi, si rivela capace di infiniti sviluppi:

L'abito del ragionamento una volta affermatosi è capace di sviluppo indefinito per proprio conto. Lo sviluppo delle significazioni nelle loro relazioni reciproche può divenire un interesse prevalente. Quando ciò si verifica, le condizioni logiche implicite sono rese esplicite ed allora nasce una qualche teoria logica. Essa può essere imperfetta; sarà necessariamente imperfetta dal punto di vista delle ricerche e dei simboli-significazioni che si svilupperanno in seguito. Ma il primo passo, il solo che importa e che conta, vien fatto quando qualcuno comincia a riflettere sul linguaggio, sul *logos* nella sua struttura sintattica e nella sua ricchezza di contenuti di significazione [59].

[56] Ivi, p. 94.
[57] Ivi, p. 98.
[58] Ivi, p. 99.
[59] Ivi, p. 100.

Dewey si è in tal modo aperto la via ad una considerazione interamente strumentale, e cioè pragmatica, della logica, in un modo che, come si è visto, si ispira ampiamente al Peirce, anche se non solamente a lui, né in accordo con lui.

È importante infatti ricordare il giudizio, sostanzialmente negativo, che Peirce diede della logica di Dewey: per esempio nella breve recensione, comparsa su « The Nation » il 15 settembre 1904 (pp. 219-20), degli *Studies in Logical Theory* e poi in due lunghe lettere al Dewey dell'11 gennaio 1904 (in risposta all'invio in omaggio del libro sopra citato, invio accompagnato da una lettera in cui Dewey riconosceva il suo debito nei confronti di Peirce) e dell'11 aprile 1905 (in risposta a un'altra lettera del Dewey che si complimentava per l'articolo di Peirce, apparso in aprile sul « Monist », *What Pragmatism Is*, l'articolo cioè esaminato nel primo paragrafo di questo capitolo). Nella recensione Peirce osserva che Dewey « sembra considerare ciò che egli chiama " logica " come una storia naturale del pensiero »; il che comporta, ai suoi occhi, non poche difficoltà: è questa una *nuova* scienza naturale? Dovrà in tal caso abbandonare il « triviale linguaggio della vita pratica » e assumere il rigoroso impianto metodico delle scienze che in modo ben fondato trattano della storia naturale, come la chimica, la botanica e la zoologia. Oppure proprio di « logica » si tratta; ma chiamare con questo termine una « nuova storia naturale » è un modo di pregiudicare la questione se debba esservi o no una logica che sia qualcosa di più di una mera « storia naturale », il che conferma la necessità, da Peirce altre volte sollevata, di una logica come scienza normativa che si ponga prima e indipendentemente da ogni ulteriore questione di metodo e di contenuto (8.190). Questa seconda osservazione viene ampiamente ripresa nella prima delle due lettere (« il " pensiero " del quale voi parlate non può essere il " pensiero " della logica normativa »: 8.239), che contiene anche accenni critici al criterio evoluzionistico assunto da Dewey alla base della sua « anatomia » del pensiero e, alla fine, l'affermazione secondo la quale la logica, nella ricerca dei propri principi originativi, debba piuttosto appellarsi alla matematica, alla fenomenologia e all'etica (8.242). Nella lettera successiva Peirce sottopone a critica il *criterio genetico* assunto da Dewey come criterio generale e universalmente valido. Tale criterio, egli dice, dà luogo a risultati positivi in talune scienze, ma in altre si rivela del tutto futile; e questo è il caso della logica, come Peirce ha

potuto convincersene alla luce dei suoi lunghi studi storici sull'argomento e della sua personale esperienza di logico (8.243). Riprenderemo brevemente la questione nel paragrafo conclusivo di questo volume.

Non possiamo seguire qui gli ulteriori sviluppi e gli esiti ultimi dell'indagine logica di Dewey, ma vogliamo piuttosto concludere la breve ricerca dedicata agli sviluppi del pragmatismo nello strumentalismo con alcune considerazioni comparative riferite ancora e in particolare al Peirce. Dewey, si è detto, porta in primo piano il problema della fondazione e della genesi; si tratta di un atteggiamento di pensiero che risale sino agli anni della giovanile *Psychology* e prima dell'incontro di Dewey con il pragmatismo. La teoria pragmatica del significato (il significato è contenuto nelle operazioni, o negli abiti, di risposta) si rovescia decisamente, nelle mani di Dewey, in una teoria fondativo-genetica: le operazioni danno origine ai significati, li producono originariamente. Si tratta di una conclusione largamente implicita, e in qualche misura anche esplicita, nel pragmatismo sia di Peirce che di James, e si tratta anche di un punto di vista che ribadisce la stretta connessione tra pragmatismo e darwinismo. Il darwinismo infatti modifica l'atteggiamento statico-classificatorio nei confronti delle « forme » in un atteggiamento dinamico-genetico, sia in sede biologica, come in sede psicologica, linguistica, sociologica o, più in generale, antropologica. L'*eidos* « uomo » è da sempre in cammino; ogni forma si realizza in uno scambio interattivo con infinite altre forme, e queste con quella. La forma è un « supergetto » (come poi dirà Whitehead) la cui stabilità è meramente provvisoria: punto di arrivo che è insieme punto di partenza per ulteriori sviluppi o « avventure » evolutive. Wright, Green, Holmes (e Green in particolare riportandosi giustamente al Bain) non avevano torto nell'indicare la connessione del darwinismo con l'utilitarismo in quanto dottrine fondate entrambe su di un canone interpretativo di tipo genetico: la forma che appare è un risultato o un prodotto che trova la propria chiarificazione nel processo produttivo medesimo. Questo è d'altronde il punto di vista essenziale di qualsiasi evoluzionismo e il tema della *metamorfosi*, connesso a quello della *teleologia* e della *morfologia* in generale, è non a caso al centro delle riflessioni sulla natura, sull'uomo e sulla storia di Goethe, di Herder e di Schelling. Il torto di Wright, di Green e di Holmes è piuttosto quello di non aver compreso come tale punto di vista

comporti alla fine, e di necessità, l'assunzione di un nuovo concetto di « ragione » e di « razionalità », e l'abbandono corrispettivo dell'astratto empirismo associazionistico e nominalistico. James, avendo vissuto sino in fondo l'esperienza pragmatistica, si sforzò di risolvere il problema « radicalizzando » (e cioè modificando profondamente) l'empirismo classico, con risultati ambigui e fecondi al tempo stesso.

Fu invece Peirce, con una lucidità che appare ancor oggi impressionante, a trarre quelle logiche conclusioni che erano implicite nella direzione pragmatistica, giungendo infine ad un'esplicita affermazione di parallelismo tra pragmatismo ed hegelismo; affermazione che può anche non suscitare troppa sorpresa in chi consideri la sua giovanile formazione kantiano-schilleriano-schellinghiana, ma che era destinata a suonare incomprensibile alle orecchie di un Wright o di un James. Incomprensibile, o ignorata, essa permane d'altronde ancor'oggi quando ci si riferisce — in modo spiccio e superficiale, come spesso avviene — al fenomeno culturale del pragmatismo. E qui bisogna dire che anche Dewey non ha afferrato sino in fondo la lezione del Peirce: la sua esigenza fondativa (che è certo un contributo che supera, sotto svariati rispetti, l'orizzonte problematico di Peirce) non tiene fede a quell'eredità di pensiero che nel saggio del '16 (*The Pragmatism of Peirce*) Dewey pure rilevava a conclusione della sua indagine: Peirce, egli scriveva allora, ci ha insegnato a definire la realtà in accordo col pensiero, senza ulteriori residui dogmatici; in tal modo vengono superate le controversie tra empiristi, idealisti, neorealisti ecc., poiché il reale non è più ciò « che è dato prima dell'indagine riflessiva », ma « come quella cosa che l'indagine riflessiva è obbligata a raggiungere e alla quale, una volta raggiunta, la credenza può solidamente appigliarsi ». Ora, come si accorda tale affermazione con il suo successivo « naturalismo » (e con le reiterate professioni di « empirismo », sia pure intendendo il termine in un senso nuovo, assai diverso da quello tradizionale)? Come giudicare la « matrice esistenziale », « biologica », che Dewey pone alla base del suo strumentalismo, se non come un'acritica assunzione di motivi dogmatici ed obiettivistici?

In verità, si potrebbe dire, Dewey non ha compreso (come poi tanti altri dopo di lui) la connessione peirceiana tra semiotica e cosmologia: l'uomo non è un « segno » (o un « simbolo ») in un universo di « fatti » *esistenti* (come mostra di credere Dewey

nella sua ripetuta distinzione tra simbolo ed esistenza, distinzione che non a caso doveva piacere anche a James), ma è un segno in un universo di segni: o la « terzialità » (la « mediazione ») è una categoria cosmologica, oppure non c'è speranza, secondo Peirce, di comprendere e di giustificare la ragione umana. Naturalmente Dewey avrebbe ragione, a questo punto, di rimproverare a Peirce di essere ricaduto a sua volta in un dogmatismo di tipo « metafisico » o, se si vuol dir così, « platonico ». Per questo l'esigenza fondativa di Dewey resta valida, affinché la ragione non compaia come un elemento misterioso, soprannaturale, *extra-ordinem*, o, quanto meno, inspiegabile. Ma non bisogna dimenticare il tentativo, sia pure ambiguo, di Peirce di trovare a suo modo una fondazione fenomenologica delle categorie, ovvero la sua faneroscopia. La faneroscopia di Peirce da una parte, e il richiamo di Dewey alle originarie operazioni pre-categoriali e pre-scientifiche dall'altra, costituiscono d'altronde un analogo per taluni aspetti puntuale dei due poli problematici (statico e genetico) che caratterizzano la ricerca fenomenologica di Husserl, nelle sue oscillazioni, nei suoi « cominciamenti » e « ricominciamenti », dalle *Ricerche logiche* sino alla *Crisi delle scienze europee*. Ma la stessa tensione è anche in Whitehead, tra « evento » e « forma eterna », tra « realismo » e « soggettivismo riformato », tra molteplicità del « dato » e unità del « significato » o « sentimento » [60].

E qui siamo al centro di una problematica che coinvolge in modo a mio vedere non secondario tanti interrogativi del nostro tempo.

5. *La psicologia sociale genetica di Baldwin. La formazione di Mead e l'ambito problematico del suo lavoro.*

È ben difficile una comprensione adeguata di Dewey che non tenga conto dell'apporto essenziale offerto da George Herbert Mead alla scuola di Chicago, sebbene lo stesso Mead non abbia fatto molto, durante la vita, per affermare pubblicamente e render noto il suo contributo. Charles W. Morris è stato uno dei primi

[60] Sul concetto whiteheadiano di « soggettivismo riformato » rinvio al mio vol. *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio, Padova 1965, pp. 311-7. Sul concetto di realtà come storia in Dewey (in riferimento a Darwin e a Spencer) cfr. E. Paci, *Tempo e relazione*, cit., p. 179.

a comprendere il rapporto profondo che intercorre tra Dewey e Mead, ed è stato anche il primo a comprendere che l'opera di Mead non è, o non è solo, un'applicazione particolare dello strumentalismo deweyano, ma è anche e soprattutto la struttura portante della sociologia e della psicologia che dal Dewey prendono nome (per non parlare dei numerosi riflessi pedagogici, di importanza primaria, contenuti in *Mind, Self and Society*). Ha scritto il Morris:

Sotto molti aspetti il più sicuro e imponente risultato dell'attività pragmatica sino ad oggi è stata la teoria dell'intelligenza e della mente da essa derivata. Tale teoria è, naturalmente, fondamentale rispetto all'intera struttura. Lo sviluppo e l'elaborazione di questa teoria definisce l'attività di tutta la vita di George H. Mead. L'opera di Mead e quella di Dewey sono sotto molti aspetti complementari e, per quanto mi consta, mai in significativa opposizione. Essi furono intimi amici fin dagli anni trascorsi all'Università del Michigan, e discussero sempre insieme i loro problemi durante gli anni passati all'Università di Chicago. Ne risultò una naturale divisione del lavoro in un compito comune. Nessuno dei due stava verso l'altro nella relazione esclusiva del maestro verso l'allievo; entrambi, secondo la mia opinione, erano di pari se pur differente statura intellettuale; entrambi parteciparono ad un reciproco dare ed avere secondo l'indole particolare di ciascuno di loro. Se Dewey presenta ordine e intuito, Mead presentò profondità analitica e precisione scientifica. Se Dewey è al tempo stesso il cerchione rotante e molti dei raggi della contemporanea ruota pragmatica, Mead è il mozzo. E benché nel chilometraggio il cerchione della ruota viaggi assai lontano, esso non può procedere in linea retta più di quanto non proceda il suo mozzo [61].

Le ricerche sociologiche della scuola di Chicago si saldano strettamente col filone psico-genetico del James e portano a termine la critica del darwinismo sociale di ispirazione spenceriana, aprendo una prospettiva che allora parve, e in parte fu, rivoluzionaria circa il modo di concepire negli Stati Uniti la democrazia e il problema sociale. Abbiamo già accennato al primo decisivo passo mosso in questa direzione dal jamesiano Lester F. Ward [62] il quale, opponendosi al Sumner, « stimolò anche la nuova generazione dei sociologi americani ad abbandonare i pregiudizi evoluzionistici che erano stati dello Spencer » [63]. Tra questi sociologi James Mark Baldwin fu probabilmente il più importante. Egli è l'iniziatore di una « psicologia sociale genetica », che, come già pensava Ward, deve fondarsi sui caratteri psico-sociali del comportamento, e non su indebite analogie « biologiche » trasferite di peso dalla natura al mondo umano. L'evoluzione della società tende ad affrancarsi dalla propria base biologica e a procedere secondo modalità proprie. In *Darwin and the Humanities* (Baltimora, 1909) Baldwin scriveva:

Le forme più aspre della lotta per l'esistenza nel senso biologico, le forme che dipendono dall'offesa e dalla difesa fisica, sono in gran parte abbandonate quando giungiamo allo stadio dell'attiva cooperazione sociale. Entro le società incivili, ciò sopravvive nell'abbandono alle più violente emozioni e passioni che non sono ancora ridotte in forme utilizzabili socialmente, anziché individualisticamente. La vendetta privata, per esempio, e il linciaggio, permangono in alcune comunità. Alcune forme di lotta diretta sopravvivono, anche a causa dell'appoggio che continuano ad avere nell'attuale sanzione sociale, durante il lento processo evolutivo degli enti del controllo e della legge sociale. Ma la cooperazione all'interno del gruppo è veramente l'ultimo nemico di questi tipi di individualismo; e noi troviamo che è all'esterno del gruppo, nel campo della selezione fra i gruppi, che la lotta rimane come forma di competizione diretta per la vita o la morte. La guerra l'abbiamo ancora fra noi, e così pure l'esclusione degli stranieri dai nostri mercati alimentari e di lavoro, ecc., tutti provvedimenti in favore del nostro popolo, senza che si consideri quali effetti ciò possa avere su altri popoli che sono in realtà umani e affamati come noi.

È giusto dire, quindi, che vi è una soppressione progressiva all'interno del gruppo delle forme più grossolane e biologiche di lotta per l'esistenza, soppressione che avanza di pari passo con la cooperazione e con l'organizzazione sociale; ma bisogna riconoscere che queste forme trovano ancora degli esempi nella lotta che un gruppo sociale come unità conduce contro altre simili unità o gruppi. Anche qui, però, la lotta tende a essere combattuta con armi diverse da quelle fisiche. Lo sviluppo della mente, rendendosi più efficiente l'organizzazione del gruppo, mostra la sua efficacia anche nelle relazioni che il gruppo ha con l'esterno. La guerra e gli altri tipi di rivalità razziale diventano lotte di spiriti, oltre che di armi e di mani. In guerra, la gravità della sconfitta non è misurata dalla perdita numerica di uomini, ma dall'umiliazione dell'orgoglio nazionale

[61] C. W. Morris, *Introduzione* a G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934, trad. it., *Mente, Sé e Società*, Editrice Universitaria G. Barbèra, Firenze 1966, pp. 10-1.

[62] Cfr. qui, pp. 59-62.

[63] Schneider, *op. cit.*, pp. 420-1.

e dalla perdita del prestigio razziale. L'alto prezzo della vittoria fa crescere l'orgoglio e la gloria del suo raggiungimento. Queste considerazioni possono introdurci a una forma di lotta per l'esistenza che è distintamente psicologica nel carattere, e che non consente alcuna spiegazione biologica [64].

Sulla base di questa tutto sommato ottimistica concezione dell'evoluzione sociale, Baldwin si occupò soprattutto del processo educativo, sviluppando il concetto di « gioco » e di « imitazione » in modi che anticipano direttamente il pensiero di Mead; lo spirito, egli diceva, è un prodotto sociale, ed enunciava così uno dei capisaldi della contemporanea scuola di Chicago. Ma Dewey, pur riportandosi a Baldwin e a Ward, ne criticò l'ancora incerta teoria genetica e al Baldwin in particolare rimproverò di non aver saputo elaborare in modo esauriente le tappe di sviluppo del comportamento mentale a partire dal fenomeno sociale [65]. Tale compito fu quello appunto della scuola di Chicago con Albion Small, James Tufts, W. I. Thomas, Thorstein Veblen, e, naturalmente, Dewey e Mead. Ma fu appunto Mead a dare un contributo sistematico al problema della formazione sociale dell'io e al problema dell'origine della mente. Tale contributo non si limita ai particolari « scientifici » del problema, ma investe la generale impostazione filosofica di tutta la scuola.

Mead e Dewey erano certamente fatti per andare d'accordo, molto avendo in comune sia come formazione, sia come mentalità. Mead era stato allievo di Royce; poi aveva studiato in Germania tra il 1888 e il '91 rimanendo particolarmente influenzato da Wundt e da Münsterberg [66]. Così, quando nello stesso '91 divenne collega di Dewey all'Università del Michigan, scoprì di avere in comune con quest'ultimo il problema della saldatura tra l'evoluzionismo hegeliano e la nuova psicologia sperimentale. Da quel momento camminarono insieme e insieme si vennero progressivamente avvicinando alle posizioni del pragmatismo.

A Chicago Mead si concentrò sul

[64] Ivi, p. 422.

[65] Si vedano gli articoli *Social Interpretation*, in « Philosophical Review », VII, 1898 e *Interpretation of Savage Mind*, in « The Psychological Review », IX, 1902, il quale ultimo contiene anche una critica circostanziata dell'antropologia spenceriana. Cfr. anche A. STRAUSS, *George Herbert Mead on Social Psyschology*, Chicago-London 1964, pp. 7-25.

[66] Lo psicologo Hugo Münsterberg venne chiamato ad Harvard da James nel 1892; sulla vicenda, sui rapporti tra Münsterberg e James, cfr. KNIGHT, *op. cit.*, pp. 31-4.

più grosso problema posto dalle concezioni evoluzionistiche: il problema di come colmare la lacuna fra impulso e razionalità, di mostrare come certi organismi biologici acquistano la capacità di essere autocoscienti, di pensare, di ragionare in astratto, di comportarsi intenzionalmente, di possedere un'inclinazione morale; in breve, il problema di come l'uomo, l'animale razionale, si costituisca [67].

In tal modo egli dava compimento al programma della psicozoologia di Chauncey Wright, naturalmente passando attraverso Darwin, ma anche superandolo. Darwin infatti si era limitato allo studio del « gesto » come semplice « espressione di emozioni »; Mead vede nel « gesto » assai di più: la relazione simbolica del rapporto stimolo-risposta all'interno di un contesto comunicativo. A metterlo su questa strada fu certamente Wundt col suo concetto di « gesto vocale », inteso come premessa genetica della fase propriamente simbolica dell'esperienza; ma Mead rimprovera a Wundt, come del resto a tutti gli psicologi del suo tempo, di esser partito da un concetto di « mente » e di « individuo » considerati come qualcosa di già formato e di presupposto al processo dell'esperienza. Morris osserva che probabilmente lo stesso Wundt indirizzò Mead sulla strada di una correzione della psicologia individualistica mediante categorie di tipo « sociale », ma a Mead resta intero il merito del rifiuto del parallelismo psico-fisico wundtiano, così come dell'interazionismo modificato di James [68].

Quella di Mead è una psicologia comportamentistica che rifiuta tuttavia la negazione della *private experience* che è il caposaldo del behaviorismo di Watson; nei confronti di Mead, John B. Watson giuoca la stessa funzione di rimando critico che aveva rivestito a suo tempo Spencer nei confronti di James; e d'altra parte il saggio di James del 1904 *Does « Consciousness » Exist?* è una delle premesse della ricerca meadiana. A tutto ciò va aggiunto il riferimento alla *Gestalt Psychologie*: come si vede l'orizzonte culturale entro il quale si inquadra il lavoro di Mead è assai complesso [69].

[67] MORRIS, *op. cit.*, p. 15.

[68] Per i rapporti di Mead con Wundt rimando ai miei saggi *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, in « Aut Aut », 93, 1966, pp. 13 sgg. e *Simbolismo e intersoggettività in George Herbert Mead*, in « Il Pensiero », X, 1965, pp. 174 e 179.

[69] Per i rapporti con Watson e con la *Gestalt Psychologie* rimando ai miei due saggi cit. Per il riferimento a Peirce è importante l'articolo di C. W. MORRIS, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, in « The Philosophical Review », XLVII, 1938, pp. 109-27.

Di tale lavoro, e dei temi di ricerca qui elencati, svolgeremo, nei successivi paragrafi, un'analisi, sia pure rapida. Ma bisogna subito indicare quello che a nostro giudizio è il contributo più importante del Mead alla tradizione pragmatistica e cioè lo sviluppo della semiotica di Peirce e del suo concetto di « risposta » come base della razionalità del significato; sotto questo profilo, l'applicazione di Mead dei risultati della logica e della faneroscopia di Peirce al problema del carattere sociale e « pubblico » della mente è una delle conseguenze più importanti tratte dal pragmatismo. Scrive al riguardo il Morris:

... il pragmatismo si trova, su questo punto, assai vicino al concettualismo medievale. Solo quando il simbolo è un nuovo particolare che rappresenta indifferentemente numerosi altri particolari il risultato è una posizione nominalistica. Di fatto, però, il simbolo significativo, come gesto, non è arbitrario ma costituisce sempre la fase di un atto e partecipa di conseguenza dell'universalità posseduta dall'atto, qualunque essa sia. Come vide Charles Peirce — e Occam molto prima di lui — l'universalità è strettamente connessa con l'abitudine. Un atto è universale in quanto molti oggetti o aspetti di oggetti possono servire come stimoli appropriati: ogni oggetto su cui ci si può sedere è una sedia; ogni oggetto che batte il chiodo è un martello. Ora, le parole ' sedia ' e ' martello ', come universali, sono esse stesse segmenti degli atteggiamenti impliciti e non particolari isolati; le ripetizioni individuali di parole, similmente a un atto specifico di sedere o di colpire col martello, sono espressioni singole (repliche, nel termine di Peirce) dell'universalità dell'atteggiamento. È nell'atteggiamento che risiede l'idea o il concetto come universale. I concetti denotano qualunque oggetto che risponda ai requisiti dell'atto, cioè qualunque oggetto che abbia caratteristiche adatte a servire da stimolo per la continuazione dell'atto. Perciò l'universalità non costituisce un'entità ma una relazione funzionale di simbolizzazione fra una serie di gesti e una di oggetti, i cui elementi individuali sono « espressioni » singole dell'universale [70].

Il rinvio dell'universalità all'*atto* è il fondamento di *The Philosophy of the Act* (Chicago 1938), e cioè della filosofia generale meadiana che tenterà, in *The Philosophy of the Present* (La Salle, Ill., 1932), un'assimilazione dei concetti più generali della filosofia alle prospettive della relatività einsteiniana, in una chiave argomentativa che si ispira per molti lati all'epi-

[70] MORRIS, *Introduzione* cit., p. 25.

stemologia e alla metafisica di Whitehead. Ma il rinvio all'atto, al gesto originario e precategoriale inteso come intenzionalità della forma, costituisce anche un parallelo interessante e significativo della contemporanea ricerca husserliana tesa alla genesi delle forme logiche in *Esperienza e giudizio* e alla genesi dello spirito intersoggettivo in *Ideen II* [71].

6. *Il punto di vista metodologico del comportamentismo di Mead.*

All'inizio di *Mind, Self and Society*, Mead fa riferimento al ben noto saggio di James del 1904, *Esiste la coscienza?*, saggio del quale si è già parlato. Egli è naturalmente d'accordo con la *pars destruens* di quell'articolo, ovvero con il rifiuto della « concezione dell'anima come entità separata, dotata del " Sé " (*Self*) dell'individuo alla nascita » [72]. Ma non è d'accordo con la sua *pars construens*, anche se riconosce a James il merito di aver dimostrato che « gran parte di ciò che si è riposto nella coscienza deve essere restituito al così detto mondo oggettivo », determinando in tal modo la liberazione definitiva della psicologia dagli schemi interpretativi dei così detti « stati mentali ». Scrive Mead:

La psicologia in sé non può essere ridotta allo studio del solo campo della coscienza. Essa costituisce, necessariamente, lo studio di un campo più esteso. Tuttavia essa è quella scienza che fa uso dell'introspezione, nel senso che essa ricerca, all'interno dell'esperienza individuale, quei fenomeni che non vengono trattati in nessun'altra scienza — fenomeni verso i quali solo l'individuo in sé dispone di un accesso esperienziale. Ciò che appartiene (dal punto di vista dell'esperienza) all'individuo *qua* individuo, ed è accessibile a lui solo, è certamente compreso nel campo della psicologia, a prescindere da tutto il resto che vi possa o non vi possa esser compreso. Questa è la traccia migliore di cui disponiamo nel tentativo di isolare il campo della psicologia. Il dato psicologico risulta, quindi,

[71] Per il rapporto tra Mead e Husserl rimando al mio saggio *Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di « Idee »*, in « Aut Aut », n. 105-6, 1968. Per una prima indicazione su Mead cfr. E. PACI, *Tempo e relazione*, cit., pp. 178-81. Un'esposizione puntuale della teoria sociale della mente del Mead in P. E. PFUETZE, *Self, Society, Existence*, New York 1961, pp. 37-116. Sull'influenza di Mead su Dewey cfr. H. B. VAN WESEP, *The Story* cit., pp. 208-12.

[72] G. H. MEAD, *Mind, Self and Society*, cit., p. 1; trad. it. cit., p. 33 (d'ora in avanti faremo seguire alla pagina del testo originale la pagina della traduzione italiana, alla quale ci siamo attenuti).

meglio definito in termini di accessibilità. Ciò che nell'esperienza individuale è accessibile solo all'individuo in sé, appartiene in modo peculiare alla psicologia [73].

Il che non significa, per Mead, l'abbandono della psicologia all'aleatorio metodo dell'introspezione: se la sorgente o il principio dell'atto è un'esperienza privata dell'individuo, la sua compiuta realizzazione, che comporta non solo l'inizio, ma anche la manifestazione dell'atto, costituisce un'esperienza visibile, descrivibile in termini di « comportamento » e di « espressione » (vedremo più avanti la relazione problematica fra questi due termini). Da un lato, « non è possibile negare l'esistenza della mente o della coscienza o dei fenomeni mentali » (come vorrebbe ad esempio Watson) [74]; dall'altro, « il comportamento mentale non è riducibile al comportamento non-mentale. Ma il comportamento o i fenomeni mentali possono essere spiegati in termini di comportamento o di fenomeni non-mentali, in quanto essi sorgono da questi e sono il risultato delle loro implicazioni » [75]. Come ciò avvenga accenneremo in seguito. Qui interessa innanzi tutto cogliere il punto di vista metodologico del Mead il quale si riferisce criticamente a quel « parallelismo » (*parallelism*) psicofisiologico, principalmente rappresentato dal Wundt, che aveva influito in modo decisivo anche su James.

Il punto di partenza di Wundt consiste, in breve, nel sostenere che « ciò che avviene nella coscienza è parallelo a ciò che accade nel sistema nervoso centrale »:

> Odio, amore, ira: questi sono apparentemente stati della mente. Come potrebbero essere definiti in termini fisiologici? Lo studio degli atti stessi da un punto di vista evoluzionistico, così come lo studio dei cambiamenti che avvengono nell'organismo quando esso è sotto l'influenza di ciò che chiamiamo emozione, presentano delle analogie con questi stati emotivi. In questo campo si poteva trovare qualcosa che corrispondesse compiutamente alle emozioni [76].

[73] Ivi, pp. 4-5; 36.

[74] D'accordo con Mead è oggi, su questo punto, Brewer: « Il comportamentista a oltranza trascurerà questo processo interiore, trattandosi di qualcosa di non osservabile. Per noi negare il processo dell'*esperienza soggettiva*, o fenomeno della *coscienza*, o come altro lo vorremo chiamare, equivarrebbe a tagliarci le gambe che ci reggono in piedi » (C. V. Brewer, *The Organization of the Central Nervous System*, London 1961, trad. it., Boringhieri, Torino 1967, p. 206).

[75] Mead, *op. cit.*, pp. 10-1; 41.

[76] Ivi, p. 19; 49.

Lo sviluppo conseguente di tale posizione fu la teoria jamesiana delle emozioni alla luce della quale i termini tradizionali del rapporto anima-corpo si trovano rovesciati: non scappiamo perché abbiamo paura, né piangiamo perché siamo addolorati, ma abbiamo paura perché scappiamo e siamo addolorati perché piangiamo. Una ulteriore radicalizzazione, tale da oltrepassare decisamente l'interazionismo modificato dello stesso James, fu quella operata da Hugo Münsterberg (lo psicologo, come si ricorderà, chiamato da James ad Harvard): « Egli supponeva — dice Mead — che l'organismo, in sé, si limitasse semplicemente a funzionare, ma che in corrispondenza a certi cambiamenti nervosi si manifestassero degli stati di coscienza » [77]. In tal modo anche il carattere « selettivo » della coscienza, che tanto stava a cuore a James, e che costituiva il punto di partenza del suo successivo pragmatismo, veniva misconosciuto a scavalcato. Ma ciò che qui importa non è tanto la validità specifica delle soluzioni di Wundt, di James o di Münsterberg, quanto il loro comune riferimento ad un indirizzo interpretativo che si sforza di trovare nell'organismo fisiologico qualcosa di corrispondente ai così detti fenomeni psichici. Tale psicologia fisiologica supera certamente, con il suo ricorso a modelli esplicativi di tipo dinamico, i modelli statici della vecchia psicologia associazionistica ed atomistica, ma urta nondimeno contro difficoltà insormontabili. La struttura funzionale del sistema nervoso non corrisponde — a quanto è dato vedere — alla struttura del pensiero e delle sue idee; così come l'unità funzionale e selettiva della mente non trova un corrispettivo in un'unità qualsiasi del sistema nervoso centrale (dobbiamo naturalmente riferirci alle nozioni delle quali poteva servirsi Mead al tempo suo; oggi il problema, alla luce della teoria dell'informazione, potrebbe essere impostato altrimenti — e la semiotica di Peirce, tra l'altro, potrebbe costituire un utile riferimento — ma resterebbe comunque enigmatico, nel senso di Mead, in molti punti). In un certo senso il cervello agisce come un insieme, ma come ciò avvenga resta un problema insoluto:

> Wundt cercò di scoprire quei centri che fossero responsabili di questo tipo di unità, ma nella struttura del cercello non risultò nulla sulla cui base si potessero isolare alcune parti del cervello medesimo come responsabili della direzione della condotta nel suo

[77] Ivi, p. 28; 56. Sui rapporti tra James e Münsterberg e gli studi di quest'ultimo sull'arco riflesso, cfr. H. B. Van Wesep, *op. cit.*, pp. 183-4.

insieme. L'unità è un'unità d'integrazione, sebbene non si possa dire in che modo questa unità si realizzi nei particolari [78].

D'altra parte, la coscienza accompagna i processi sensori, ma non i processi motori; anzi, « siamo consci dei processi motori solo tramite i processi sensori che sono le loro risultanti » [79]. Il supposto parallelismo esige anche qui un'integrazione — o un'interazione — che resta peraltro meramente ipotetica. James e Wundt si allineano ora su posizioni contrapposte, il primo accentuando il carattere egemonico dell'intervento « spirituale » (è la « volontà » che opera l'interazione fra organismo e coscienza con la sua scelta pragmatica degli « stimoli importanti » per l'esperienza pratica dell'individuo), il secondo ricercando ostinatamente nel sistema nervoso centrale i centri capaci di svolgere una funzione selettiva della quale la coscienza costituirebbe il mero riflesso parallelo. Tuttavia, come osserva Mead, « non venne data alcuna soddisfacente definizione del modo in cui fosse possibile cogliere questa interazione fra organismo e coscienza, e del modo in cui la coscienza potesse agire sopra un sistema nervoso centrale » [80]. Ma c'è di più. Il limite metodologico di Wundt (largamente ereditato anche da James e comune pure allo Spencer) consiste in quella obiettivazione « fisicalistica » (si pensi in particolare a Hermann Helmholtz) dell'organismo e del suo ambiente che consentirebbe poi una misurazione « oggettiva » dell'esperienza soggettivo-relativa. Il sistema nervoso centrale, l'organismo, l'ambiente sono osservabili secondo criteri « oggettivi », validi « pubblicamente » al di là delle esperienze « private » che i singoli individui possono avere:

Due persone che studino lo stesso sistema nervoso centrale allo stesso tavolo di dissezione lo vedranno in modi leggermente diversi; eppure essi hanno di fronte il medesimo sistema nervoso centrale. Ciascuno di loro ha una diversa esperienza in quel processo. Ora considerate, da una parte, l'organismo e il suo ambiente come un oggetto comune, quindi prendete ciò che resta, per così dire, e mettetelo nell'esperienza dei singoli individui e il risultato è un parallelismo: da una parte il mondo fisico, dall'altra la coscienza [...]. Se seguiamo questa distinzione fino alle estreme conseguenze arriviamo a un organismo fisiologico che è lo stesso per tutti gli individui ed è investito da una serie di stimoli che è uguale per tutti. Vogliamo seguire gli effetti di questi stimoli all'interno del sistema nervoso centrale fino al punto in cui un particolare individuo possiede un'esperienza specifica. Quando si sia seguito questo procedimento per un caso particolare, utilizziamo tale analisi come base per generalizzare quella distinzione. Possiamo dire che esistono da un lato cose fisiche e dall'altro avvenimenti mentali. Noi supponiamo che il mondo sperimentato da ogni singola persona venga considerato come il risultato di una serie causale implicita nel cervello della persona medesima. Seguiamo gli stimoli sino all'interno del cervello e qui diciamo che si sviluppa la coscienza. In tal modo dobbiamo collocare, in ultima analisi, l'intera esperienza nel cervello e a questo punto risorgono i vecchi fantasmi epistemologici. Di chi è il cervello? Come si conosce il cervello? Dove risiede il cervello? Il mondo intero viene a essere riposto nel cervello dell'osservatore, il suo cervello risiede, a sua volta, nel cervello di qualsiasi altra persona, e così via all'infinito. Se si cerca di trasformare questa divisione parallelistica in una divisione metafisica nascono difficoltà di tutti i generi. A questo punto è necessario mettere in evidenza la natura essenzialmente pratica di questa divisione [81].

L'oblio del carattere pratico-operativo della distinzione, la sua trasformazione in un tipico dogma scientistico, costituisce quella « fallacia della concretezza mal posta » della quale ha parlato anche Whitehead; « non possiamo prendere — dice Mead — il sistema nervoso da solo, né gli oggetti fisici da soli » [82], come se avessimo a che fare con mere « cose fisiche », poste al di fuori del campo della coscienza:

Nel laboratorio possiamo distinguere fra lo stimolo e l'esperienza dei sensi. Lo sperimentatore accende una determinata luce e sa di che luce si tratta. Egli può dire ciò che avviene nella rètina e nel sistema nervoso centrale, e quindi domanda quali siano le esperienze. Egli pone nel processo ogni sorta di elementi in modo che il soggetto si sbagli su ciò di cui si tratta. Egli ricava, da una parte dei dati coscienti, dall'altra i processi fisici in atto. Egli trasporta questa analisi solo in quel campo che interessa alla sua indagine, mentre egli per primo ha degli oggetti al di fuori di esso che potrebbero essere sottoposti al medesimo tipo di analisi [...]. Egli misura, determina esattamente ciò che si verifica, ma l'apparato col quale egli compie le sue misurazioni è costituito, in definitiva, dalla sua espe-

[78] MEAD, *op. cit.*, p. 24; 52-3.
[79] Ivi, p. 22; 51.
[80] Ivi, pp. 28-9; 56.
[81] Ivi, pp. 32-3; 59-60.
[82] Ivi, pp. 38-9; 65.

rienza sensoria. Le cose sono calde o fredde, ruvide o lisce, gli stessi oggetti sono definiti in termini di sensazioni [83].

La distinzione tra « pubblico » e « privato » non va dunque posta come l'equivalente di « due livelli separati di esistenza o di realtà che debbano essere reciprocamente distinti in termini metafisici » [84]; né si deve pensare a due differenti linguaggi per esprimere l'esperienza privata e quella pubblica o comune. Scrive Mead:

Una psicologia oggettiva non cerca di disfarsi della coscienza ma di definire l'intelligenza dell'individuo in modo tale da consentirci di scorgere in che modo tale intelligenza viene esercitata e in che modo può essere incrementata. È naturale, quindi, che una psicologia come questa debba andare in cerca di una definizione che avvicini il più possibile queste due fasi dell'esperienza o le traduca nel linguaggio comune a entrambi i campi. Non vogliamo due lingue, una relativa a certi fatti fisici ed una, invece, a determinati fatti della coscienza. Se portate al limite questa analisi ottenete lo stesso risultato che se affermaste la necessità di collocare ogni fenomeno della coscienza nella testa poiché state seguendo un certo tipo di relazione causale la quale agisce sulla coscienza. La testa di cui parlate non è definita nei termini della testa da voi osservata. Bertrand Russell afferma che la testa reale a cui egli si riferisce non è la testa a cui si riferisce il fisiologo ma la testa stessa del fisiologo [85].

Che si tratta dunque di fare? Di fatto, dice Mead, « noi ci limitiamo a definire un'esperienza in funzione delle condizioni sotto cui essa si verifica [...] La psicologia non considera la coscienza; la psicologia considera l'esperienza dell'individuo in rapporto alle condizioni sotto le quali si manifesta l'esperienza » [86]. In altre parole, l'approccio esperienziale è dinamico, si rivolge ad un comportamento i cui fattori « possono essere riconosciuti nella natura di tutti i membri delle società ma che possono essere identificati, pur sempre, nell'individuo particolare » [87]; si tratta di un problema di correlazione fra « quel mondo che è comune a tutti e quello che, invece, è caratteristico

[83] Ivi, pp. 30 e 34; 57 e 61.
[84] Ivi, p. 41; 67.
[85] Ivi, pp. 39-40; 66.
[86] Ivi, p. 40; 66-7.
[87] Ivi, p. 38; 64.

di ogni singolo individuo » [88]. Ma la correlazione non è fra due universi originariamente separati né costitutivamente ed essenzialmente distinti: si tratta di regredire, come Mead ripete, alle « condizioni », ovvero alla genesi dell'esperienza; a ciò che trasforma il « privato » in « pubblico », e, ancor più, al costituirsi stesso della distinzione tra « pubblico » e « privato » dove i due termini, più che antitetici o cronologicamente successivi, sono correlativi e contemporanei.

Mead si trova qui su un terreno che lo avvicina almeno in parte al Peirce, ma con un limite (che lo avvicina piuttosto e maggiormente al Dewey) del quale parleremo.

7. *Il concetto di « gesto ». Critica di Darwin e di Wundt. Il « gesto vocale ».*

Il punto di vista sostenuto da Mead in *Mind, Self and Society* è quello del comportamentismo sociale. « La psicologia sociale — egli scrive — ha generalmente considerato le varie fasi dell'esperienza sociale dal punto di vista psicologico dell'esperienza individuale. Il metodo che io desidero suggerire è quello di trattare l'esperienza dal punto di vista della società, o almeno dal punto di vista della comunicazione in quanto essenziale per l'ordine sociale » [89]. Il capovolgimento operato dal Mead è decisivo; più avanti egli mostrerà come l'errore di partenza di Wundt sia stato proprio quello di presupporre l'esistenza delle menti per spiegare il sorgere dell'esperienza sociale; anche qui, infatti, Wundt ragiona da fisiologo e cerca la mente entro i « corpi » degli individui, non rendendosi conto che « il corpo, in quanto tale, non è un " Sé " (*Self*); esso lo diventa solo quando abbia sviluppato una mente nel contesto dell'esperienza sociale » [90]. È proprio tale contesto il terreno e il *primum* dell'indagine:

La psicologia sociale studia l'attività del comportamento individuale nella misura in cui esso si colloca nel processo sociale; il comportamento di un individuo può esser compreso solo nei termini del comportamento dell'intero gruppo sociale di cui egli fa parte, dal momento che i suoi atti individuali sono connessi con atti più

[88] Ivi, p. 37; 62.
[89] Ivi, p. 1; 33.
[90] Ivi, p. 50; 76. Ritroveremo più avanti il contesto più ampio di questa citazione: cfr. pp. 417-8.

vasti, di carattere sociale, che lo oltrepassano e che implicano gli altri membri di quel gruppo.

In psicologia sociale non intendiamo costruire il comportamento del gruppo sociale attraverso il comportamento degli individui separati che ne fanno parte; piuttosto cominciamo da un determinato insieme sociale costituito da complesse attività di gruppo, e al suo interno analizziamo (come elementi singoli) il comportamento di ciascuno dei separati individui che lo compongono. Noi cerchiamo, cioè, di spiegare la condotta dell'individuo nei termini della condotta organizzata del gruppo sociale, piuttosto che rendere ragione della condotta organizzata del gruppo sociale nei termini della condotta dei separati individui che ne fanno parte. Per la psicologia, l'insieme (cioè la società) precede la parte (cioè l'individuo), e non viceversa; la parte è spiegata nei termini dell'insieme, e non l'insieme nei termini della parte o delle parti. L'atto sociale non viene spiegato costruendolo attraverso la somma dello stimolo e della risposta; esso deve essere preso come un insieme dinamico, nessuna delle cui parti può essere considerata e compresa per se stessa — insomma come un processo organico complesso, implicato da ciascuno stimolo individuale e dalla risposta in esso coinvolta [91].

Il punto di vista di Mead — come sappiamo — non è solo « sociale », ma anche « comportamentistico », poiché egli prende le mosse da attività osservabili (le attività sociali costitutive del comportamento sociale), procedendo « dall'esterno verso l'interno », e cioè dalle azioni sociali precedenti l'io, alla costituzione stessa dell'io all'interno del tessuto delle relazioni sociali osservate. Quali sono queste azioni sociali? Mead, d'accordo su questo punto con Watson, prende le mosse dal « significato comportamentistico dei gesti »:

> Qual è il meccanismo di base per mezzo del quale si svolge il processo sociale? È il meccanismo del gesto che rende possibili le risposte reciproche appropriate fra i comportamenti dei differenti organismi individuali implicati nel processo sociale. Nell'ambito di ciascun atto sociale si verifica, per mezzo dei gesti, un aggiustamento delle azioni di un organismo implicato verso l'azione di un altro; i gesti sono i movimenti del primo organismo che agiscono come stimoli specifici per provocare (da un punto di vista sociale) risposte appropriate nel secondo organismo. Il campo di operazione dei gesti è lo stesso in cui si sono verificati la nascita e lo sviluppo dell'intelligenza umana, attraverso il processo di simbolizzazione dell'esperienza che i gesti — specialmente quelli vocali — hanno reso possibile. La specializzazione raggiunta dall'animale uomo in questo campo dei gesti è stata responsabile, infine, dell'origine e dello sviluppo della società e della conoscenza umana attuali, con le relative capacità di controllo sulla natura e sull'ambiente umano che la scienza rende possibili [92].

[91] Ivi, pp. 6-7; 38.

Il « gesto » precede il « simbolo » e la stessa intenzione comunicativa; le fasi primitive degli atti sociali, dice Mead, precedono il simbolo vero e proprio e la comunicazione deliberata. Il simbolo, la comunicazione deliberata o intenzione, l'« idea » nella mente dei comunicanti, sorgono appunto entro il contesto gestuale primitivo.

Il primo avvio a questo indirizzo di ricerca risale all'opera di Darwin, più volte ricordata anche per l'influenza da essa esercitata su Chauncey Wright e su James, *Expression of the Emotions in Man and Animals*. Darwin studiò il rapporto tra certi atti o inizi di atti e la risposta emozionale da essi provocata. Se, ad esempio, un cane si atteggia in maniera aggressiva verso un altro cane, tenta di attaccarlo o di rubargli il cibo, il secondo cane risponde mettendo in atto atteggiamenti emozionali del tipo della « rabbia » o « furore ». Darwin, in accordo con i principi del suo evoluzionismo, trasferiva tali analisi delle espressioni emozionali nell'uomo, studiava il modificarsi del flusso sanguigno negli stati di paura o terrore e il modificarsi delle espressioni del volto che è, nell'organismo, la parte più direttamente interessata all'espressione delle emozioni. L'uomo « digrigna i denti », come se dovesse usarli per attaccare o difendersi: il gesto si è conservato anche dopo la scomparsa dell'atto reale del quale esso era segno. Si verifica cioè una trasformazione consistente, come aveva sottolineato con insistenza Chauncey Wright sulla scorta di Darwin, nella conservazione di una vecchia funzione in un nuovo significato [93]. Il nuovo significato, o la nuova funzione, del gesto sarebbe appunto quello di « esprimere le emozioni », ed esso sarebbe a sua volta riconducibile al generale criterio della sopravvivenza dei più adatti. Darwin analizzò a lungo, com'era naturale, il caso dell'« attore », di colui cioè che si sforza di esprimere e di comunicare sentimenti ed emozioni

[92] Ivi, pp. 13-4; 44. Cfr. J.B. WATSON, *Behaviorism*, Chicago 1924, IV ed. 1962, pp. 249 sgg.

[93] Cfr. qui, p. 97. Per l'influenza di Darwin su Mead, cfr. A. STRAUSS, *George Herbert Mead on Social Psychology*, Chicago 1964, p. 18.

tramite le espressioni del volto. Senonché, il caso dell'attore non è assimilabile a quello dell'animale, il quale non può evidentemente *servirsi* dei gesti *per* esprimere delle emozioni, e neppure a quello dell'uomo colto all'origine della sua esperienza comunicativa. Wright aveva visto che, nel passaggio dall'animale all'uomo, era necessario introdurre, per colmare il divario, l'elemento sociale; ma (come poi Wundt, Watson e prima ancora Spencer) egli presupponeva in qualche modo lo stato di coscienza, il contenuto psichico, il *Self*, alla relazione comunicativo-sociale, sicché la nuova funzione del gesto come espressione, o addirittura come linguaggio espressivo, risultava, più che spiegata, a sua volta presupposta. Scrive Mead (riferendosi a Darwin):

> ... i gesti servono ad esprimere le emozioni, ma non possiamo pensare che essi nascano come linguaggio destinato ad esprimere l'emozione. Perciò il linguaggio va studiato dal punto di vista di quel tipo di condotta, fondato sui gesti, nell'ambito del quale esso esisteva senza essere, per questo, un linguaggio definito. E dobbiamo vedere in che modo la funzione comunicativa avrebbe potuto scaturire dal primo tipo di condotta.
>
> La psicologia di Darwin supponeva che l'emozione fosse uno stato psicologico, uno stato di coscienza, e che esso non potesse essere formulato nei termini dell'atteggiamento o del comportamento della « forma ». Si supponeva che l'emozione esistesse di per sé e che certi movimenti potessero fornirne la testimonianza. Tale testimonianza sarebbe stata ricevuta e utilizzata dalle altre forme che fossero del suo stesso tipo. In altre parole, ciò presupponeva lo stato di coscienza di fronte all'organismo biologico. Questo stato era quello destinato a venire espresso nel gesto e nell'atteggiamento. Esso doveva essere espresso nel comportamento e pertanto essere riconosciuto, in qualche modo, come già esistente nella coscienza dell'altra forma tramite questo mezzo di espressione. Tale era l'atteggiamento psicologico generale accettato da Darwin.
>
> Contrariamente a Darwin, tuttavia, noi non riusciamo a trovare alcuna prova dell'esistenza anteriore della coscienza intesa come qualcosa che provochi in un organismo un tipo di comportamento tale da suscitare una risposta aggiustiva da parte di un altro organismo, senza peraltro dipendere, in sé, da questo tipo di comportamento. Siamo piuttosto inclini a concludere che la coscienza emerga da tale comportamento e che, lungi dal costituire una condizione anteriore dell'atto sociale, sia proprio l'atto sociale ad essere un presupposto di essa. Il meccanismo dell'atto sociale può essere ricostruito senza introdurre in esso il concetto di coscienza intesa come un elemento separabile all'interno di tale atto; quindi l'atto sociale, nelle sue fasi più elementari, è possibile senza, oppure a prescindere da, una forma di coscienza [94].

Per questo Mead può dire — come abbiamo visto — che la sua indagine parte dal concetto di esperienza, non da quello di coscienza, al quale piuttosto mette capo.

Ad aprirgli la strada, in questa direzione, ha contribuito prevalentemente Wundt: « Wundt — scrive Mead — isolò un concetto di gesto assai importante, intendendolo come ciò che in una fase successiva diviene simbolo, ma che all'origine va ritenuto come parte di un atto sociale » [95]. Darwin, come si disse, si era interessato ai gesti solo in quanto essi esprimevano delle emozioni, ma Wundt comprese che il significato del gesto stava piuttosto nella sua funzione di strumento o stimolo atto a provocare delle risposte. Il gesto di un cane che si dispone ad attaccare un altro cane provoca in quest'ultimo una risposta, e cioè un mutamento di posizione e di atteggiamento; ciò stimola il primo cane ad un ulteriore « accomodamento » che stimola di riflesso il secondo e così via. Siamo di fronte ad una « conversazione di gesti », ovvero ad una « serie di adattamenti che producono un atto sociale ». Si verifica un'« interazione » tra le varie fasi dell'atto che provocano un aggiustamento di risposta: « Queste fasi dell'atto portano con sé l'atteggiamento così come questo viene riconosciuto dall'osservatore e, contemporaneamente, ciò che noi chiamiamo l'atteggiamento interiore. L'animale può provare ira o paura. Dietro a questi atti ci sono atteggiamenti emotivi di questo tipo, ma essi rappresentano solo una parte dell'intero processo che si sta verificando » [96]. Darwin si è limitato a questa parte (quella della espressione delle emozioni), che era di gran lunga meno importante per la spiegazione del sorgere della coscienza; Wundt ha analizzato l'altra, quella della interazione « sociale » tra i gesti, tale da renderli parte di un processo di comunicazione o di aggiustamento dell'esperienza.

Ma Wundt ha poi imboccato il vicolo cieco del parallelismo analogico, sicché la sua valida intuizione del fondamento sociale del gesto è rimasta in pratica inoperante, incapace di spiegare il passaggio dalla conversazione gestuale a quella comunicativo-simbolica vera e propria, e cioè dal gesto inconscio al simbolo

[94] MEAD, *op. cit.*, pp. 17-8; 47.
[95] Ivi, p. 42; 69.
[96] Ivi, p. 45; 71-2.

cosciente. Wundt riteneva che il parallelismo tra il gesto e l'emozione in un individuo dovesse originare un analogo parallelismo negli altri individui: il gesto di un individuo, cioè, evocherebbe un gesto corrispondente in un altro individuo, ovvero lo stesso atteggiamento emotivo e la stessa idea. Nell'esempio dei cani non si arriva ad una vera e propria comunicazione perché al gesto corrisponde uno stato emotivo, ma non un'idea; ma nel caso dell'individuo umano, nel quale Wundt suppone che il gesto trovi un parallelo stato psichico, ovvero l'idea di ciò che si è in procinto di fare, quel gesto può suscitare un gesto analogo con la sua idea corrispondente in un altro individuo. « Coerentemente alla teoria di Wundt sull'origine del linguaggio, scrive Mead, il gesto compiuto dal primo individuo deve essere riprodotto, in qualche modo, nell'esperienza dell'individuo in modo da far sorgere la stessa idea nella sua mente »[97]. Senonché tale supposizione confonde una situazione possibile solo al livello maturo della comunicazione con quella che dovrebbe essere, invece, la situazione originaria o di partenza della comunicazione. Certo, a livello maturo il gesto rivela, a noi che lo osserviamo, l'intenzione, ed eventualmente anche l'idea operativa, di chi lo compie: il gesto di cercare una sedia, da parte di qualcuno, rivela l'idea di sedersi, o il gesto di schiarirsi la gola l'idea di cominciare a parlare; ma in una situazione originaria le cose stanno diversamente:

> Se ammettiamo che a un determinato stato psichico corrisponda uno stato fisico, come spiegheremo il fatto che il gesto susciti lo *stesso* gesto nell'atteggiamento dell'altro individuo? All'inizio il gesto dell'altra persona significa ciò che voi vi accingete a fare in funzione di esso. Non significa ciò che quella persona pensa di esso e neppure rivela la sua emozione[98].

Supponiamo infatti che il gesto del primo individuo sia aggressivo o rabbioso; ciò susciterà nel secondo individuo una reazione di paura; il gesto del primo individuo significherà dunque, per il secondo, paura e non rabbia; esso non evocherà affatto, nel secondo individuo, il contenuto psichico della rabbia, come Wundt vorrebbe. Wundt si trova indotto, dal suo generale parallelismo psicofisico, a distinguere il gesto e il contenuto psichico

[97] Ivi, p. 49; 75.
[98] *Ibid.*

in due sfere o dimensioni d'essere fra loro eterogenee, pur avendo compreso la necessità di stabilire una relazione funzionale tra questi due poli della comunicazione sociale, e, anzi, pur avendo posto per primo l'accento sul carattere di originario fatto sociale del gesto e della comunicazione. Egli assume la mente e il « Sé » (*Self*), o « persona », come una realtà preventiva e indipendente, e ne preclude in tal modo qualsiasi possibilità di comprensione esplicativa. Scrive Mead:

> In genere nell'atto sociale, la risposta è di tipo diverso dallo stimolo, cioè viene suscitata un'azione differente. Se supponete che all'atto corrisponda una determinata idea, voi coglierete l'idea della prima forma in una fase successiva mentre, originariamente, la vostra idea sarà una vostra idea personale che corrisponde a un determinato fine. Se diciamo che il gesto 'A' ha l'idea 'a' come sua idea corrispondente, il gesto 'A' della prima forma evoca il gesto 'B', e l'idea 'b' ad esso relativa nella seconda forma. In questo processo l'idea che corrisponde al gesto 'A' non è l'idea 'a' ma l'idea 'b'. Tale processo non può far mai scaturire in una mente l'idea peculiare che l'altra persona possiede nella sua.
>
> In che modo, nei termini dell'analisi psicologica wundtiana della comunicazione, un organismo rispondente assume o sperimenta la medesima idea o correlato psichico di ogni determinato gesto che l'organismo agente su di esso possiede? La difficoltà consiste nel fatto che Wundt presuppone il Sé antecedente rispetto al processo sociale al fine di spiegare la comunicazione nell'ambito di quel processo, mentre, al contrario, il Sé deve essere spiegato nel contesto del processo sociale e della comunicazione. Gli individui debbono essere posti in relazione essenziale all'interno del processo prima ancora che la comunicazione o il contatto fra le menti di differenti individui diventi possibile. Il corpo, in quanto tale, non è un « Sé »; esso lo diventa solo quando abbia sviluppato una mente nel contesto dell'esperienza sociale. Wundt non si preoccupa di spiegare l'esistenza e lo sviluppo del « Sé » e della mente nell'ambito, o nei termini, del processo sociale dell'esperienza; e il fatto che egli li presupponga come elementi che rendono possibile tale processo insieme alla comunicazione in essi implicata, invalida la sua analisi del processo medesimo. Infatti, se si presuppone, con Wundt, l'esistenza iniziale della mente per spiegare la realizzazione del processo sociale dell'esperienza, allora l'origine della mente e l'interazione fra le singole menti diventano un mistero. Viceversa, se consideriamo il processo sociale dell'esperienza come anteriore (in forma rudimentale) all'esistenza della mente e si spiega l'origine della mente sulla base dell'interazione fra individui all'interno di quel processo, allora non

solo l'origine della mente, ma anche l'interazione fra le singole menti (che perciò viene considerata interna alla loro specifica natura e presupposta completamente dalla loro esistenza o dal loro sviluppo) cessano di apparire come misteriose o miracolose. La mente nasce attraverso la comunicazione da una conversazione di gesti in un processo sociale o contesto d'esperienza, e non viceversa. Wundt trascura in tal modo il fatto importante che la comunicazione è fondamentale per la natura della cosiddetta « mente »; ed è proprio nel riconoscimento di questo fatto che va soprattutto rinvenuto il valore e il vantaggio di una spiegazione comportamentistica della mente [99].

In altre parole: il punto che Wundt ha trascurato è che i gesti possono divenire veicoli di una comunicazione cosciente (e divenire cioè, come dice Mead, « simboli significativi », *significant symbols*) solo « quando suscitano implicitamente nell'individuo che li compie le medesime risposte che essi suscitano esplicitamente, o si ritiene che suscitino, negli individui ai quali sono indirizzati » [100]. Solo in questo caso si ha un'assunzione dell'atteggiamento altrui nei confronti dei propri gesti; solo in questo caso il gesto diviene « linguaggio » e « rende perciò cosciente l'individuo che lo compie dell'atteggiamento altrui verso il gesto stesso », e, alla fine, con l'assunzione da parte di ciascuno degli individui che lo compiono degli atteggiamenti altrui verso ognuno di loro, rende l'individuo cosciente di sé, lo costituisce come « mente », gli conferisce un « Sé ». Scrive Mead:

L'esistenza della mente o dell'intelligenza è possibile solo in termini di gesti, in quanto simboli significativi: infatti solo in termini di gesti che siano simboli significativi può realizzarsi il pensiero che è semplicemente una conversazione internalizzata (*internalized*) o implicita dell'individuo con se stesso attuata per mezzo di tali gesti.

L'internalizzazione, nell'ambito della nostra esperienza, delle conversazioni esterne di gesti che teniamo con gli altri individui nel processo sociale, costituisce l'essenza del pensiero. I gesti così internalizzati sono simboli significativi poiché posseggono i medesimi significati per tutti i membri individuali di una determinata società o gruppo sociale, cioè essi suscitano negli individui che li compiono gli stessi atteggiamenti prodotti negli individui che rispondono. Se così non fosse, l'individuo non potrebbe internalizzarli o essere consapevole di essi e del loro significato. Come vedremo, la stessa procedura che è responsabile della genesi e dell'esistenza della mente

[99] Ivi, pp. 49-50; 75-6.
[100] Ivi, p. 47; 73.

o della coscienza — cioè l'assunzione, da parte di un individuo, dell'atteggiamento altrui verso di sé o verso il proprio comportamento — coinvolge contemporaneamente anche la genesi e l'esistenza di simboli significativi, o di gesti significativi [101].

Come si verifica l'internalizzazione che fa del segno un simbolo significativo? Mead ne indica l'origine in una particolare classe di « gesti », quella dei « gesti vocali »: il gesto vocale riveste una particolare importanza poiché « si tratta di uno di quegli stimoli sociali che riescono a influenzare la forma che li produce nello stesso modo in cui influenzano la forma stessa quando vengono prodotti da altri. In altre parole, possiamo udirci parlare e il significato di ciò che diciamo è lo stesso per noi e per gli altri » [102]. E ancora:

Quando si usa il gesto vocale, se ammettiamo che un elemento vocale rappresenti uno stimolo a una determinata risposta, allora quando l'animale che impiega tale gesto vocale ode il suono che ne risulta, egli avrà fatto nascere in sé almeno la tendenza a rispondere nello stesso modo in cui risponde l'altro animale [...]. Nel caso del gesto vocale la forma ode il suo stimolo negli stessi termini in cui lo ode quando è espresso dalle altre forme e quindi tende a rispondere al proprio stimolo negli stessi termini in cui risponde agli stimoli delle altre forme. In altre parole, gli uccelli tendono a cantare a se stessi, i bambini a parlare a se stessi [...]. Solo il gesto vocale è adatto a questo tipo di comunicazione perché soltanto ad esso una persona risponde o tende a rispondere nello stesso modo in cui gli altri gli rispondono. È vero che anche il linguaggio delle mani ha lo stesso carattere: una persona vede se stessa usare gli stessi gesti che usano i sordi. Tali gesti influenzano la persona nello stesso modo in cui influenzano gli altri. Naturalmente, la stessa cosa è vera per ogni genere di scrittura. Tuttavia tutti questi simboli sono stati elaborati sulla base del gesto vocale che è l'unico a influenzare l'individuo nello stesso modo in cui influenza gli altri [103].

Mead perviene a questa conclusione dopo una dettagliata analisi del concetto di imitazione e con il ricorso all'esemplificazione del gesto vocale degli uccelli paragonato anche al linguaggio umano [104]. Così facendo, egli ha inteso mo-

[101] Ivi, pp. 47-8; 74.
[102] Ivi, p. 62; 86.
[103] Ivi, pp. 63, 65, 67-8; 88, 89, 91.
[104] Si veda anche il terzo Saggio supplementare al volume intitolato *Il « Sé » e il processo di riflessione*; un'analisi di tale saggio nel mio articolo

strare « il lungo cammino che il linguaggio o la comunicazione deve compiere per arrivare dalla situazione in cui si manifestano solo dei gridi vocali alla situazione in cui vengono invece usati simboli significativi. In quest'ultimo caso — egli continua — l'individuo risponde al proprio stimolo nello stesso modo in cui rispondono ad esso le altre persone. A questo punto il simbolo diventa significativo: è il momento in cui si arriva a dire veramente qualcosa » [105]. Non interessa ai fini della nostra indagine un'analisi e una discussione dei particolari tecnici della ricostruzione proposta da Mead; si tratta comunque di un lavoro che, invecchiato e superato inevitabilmente in taluni aspetti e dati di portata strettamente scientifica, conserva tuttora, nella sua più generale impostazione, uno stimolante valore metodologico e largamente filosofico. Ciò che invece a noi interessa è giungere a precisare il concetto meadiano di *significato* nel quale l'eredità pragmatistica si manifesta in piena luce.

8. *Il « significato » e l'« universale ». La natura sociale della mente.*

L'analisi dei gesti condotta da Mead ha mostrato che essi sono fasi o momenti di un atto sociale più vasto. Se definiamo quest'ultimo come l'atto della comunicazione, bisogna innanzi tutto osservare che la prima, od originaria, conversazione di gesti è inconscia.

La comunicazione conscia — scrive Mead — cioè la conversazione di gesti consapevole, nasce quando i gesti diventano segni, cioè quando essi finiscono per assumere per gli individui che li attuano e per quelli che vi rispondono, significati ben definiti in funzione del comportamento successivo degli individui che li compiono. In tal modo, proprio in quanto sono preliminarmente indicativi, per gli individui che vi rispondono, del comportamento successivo degli individui che li compiono, essi rendono possibile l'aggiustamento reciproco dei vari individui componenti l'atto sociale, e, in quanto suscitano negli individui che li compiono le stesse risposte implicite da essi suscitate esplicitamente negli individui verso i quali sono destinati, rendono

cit. *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead.* Sul concetto di *imitazione* in Tarde, Wundt e Baldwin cfr. P. E. PFUETZE, *op. cit.*, pp. 68-9.

[105] MEAD, *op. cit.*, p. 67; 91.

altresì possibile la nascita dell'autocoscienza in connessione con questo reciproco aggiustamento [106].

Ora, quando si è messo in moto questo processo di « risposte organizzate », si verifica, per suo tramite, ciò che chiamiamo « l'idea o il concetto di una cosa »:

L'inclusione della matrice o del complesso di atteggiamenti e risposte che costituiscono ogni particolare situazione o atto sociale, nell'esperienza di ciascuno degli individui in quella situazione o atto (cioè l'inclusione nell'esperienza degli atteggiamenti del singolo individuo verso gli altri individui, delle loro risposte ai suoi atteggiamenti verso di loro, oppure dei loro atteggiamenti verso di lui, e, infine, delle sue risposte a tali atteggiamenti) è ciò che costituisce l'*idea*; o almeno rappresenta l'unica base per la sua manifestazione o esistenza ' nella mente ' dell'individuo singolo [107].

Questo è peraltro un punto di arrivo che è preparato dal più generale processo della costituzione del « significato » (*meaning*) [108]. Si tratta di un processo di « aggiustamenti » reciproci in virtù dei quali si pone una relazione fra il gesto di un determinato individuo e il comportamento di risposta di un secondo individuo. Scrive Mead:

Se il gesto in questione indica effettivamente ad un altro organismo il comportamento successivo (o risultante) di quel dato organismo, allora esso possiede significato. In altre parole, il rapporto fra un determinato stimolo — in quanto gesto — e le fasi ulteriori dell'atto sociale di cui esso rappresenta una tra le prime fasi (se non la prima), costituisce il campo entro il quale il significato nasce e trova le condizioni per esistere. Il significato è perciò lo sviluppo di qualcosa che sussiste oggettivamente come relazione fra certe fasi dell'atto sociale; non si tratta di un'aggiunta psichica a quell'atto e neppure di un'« idea » nel senso tradizionale del termine. Un gesto

[106] Ivi, p. 69; 93.

[107] Ivi, p. 72; 95.

[108] Su questo argomento cfr. anche, del Mead, i due saggi *Social Consciousness and the Consciousness of Meaning*, in « Psychological Bulletin », VII, 1910, pp. 397 sgg. e *The Mechanism of Social Consciousness*, in « Journal of Philosophy », IX, 1912, pp. 401 sgg. Da un punto di vista più generale è importante anche il saggio *A Pragmatic Theory of Truth*, in AA. VV., *Studies in the Nature of Truth*, « University of California Publications in Philosophy », XI, 1929, pp. 65-88, ora tradotto in *Il Pragmatismo*, antologia a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1970.

compiuto da un organismo, la risultante dell'atto sociale di cui il gesto è una fase iniziale, e la risposta di un altro organismo al gesto stesso sono gli aspetti di una triplice relazione del gesto col primo organismo, col secondo organismo e con le fasi successive di un determinato atto sociale, rispettivamente. Questa triplice relazione costituisce la matrice entro la quale nasce il significato o che si sviluppa nel campo del significato. Il gesto implica una certa risultante dell'atto sociale, una risultante nei cui riguardi si manifesta una precisa risposta da parte degli individui coinvolti in quel determinato atto sociale. In tal modo il significato è dato o viene definito in termini di risposta. Anche se non è sempre esplicito, il significato è presente implicitamente nella relazione fra le varie fasi dell'atto sociale a cui esso si riferisce e al di fuori del quale esso si sviluppa. Inoltre questo sviluppo avviene in termini di simbolizzazione al livello evoluzionistico umano [109].

È importante notare che la costituzione del significato all'interno del processo dell'esperienza sociale non esige di necessità la « consapevolezza o coscienza »; anzi, Mead sottolinea che il « meccanismo del significato » è presente nell'atto sociale « prima della comparsa della coscienza o della consapevolezza del significato stesso ». È infatti l'atto di risposta del secondo organismo a conferire al gesto del primo un significato effettivo, e questo è un processo « esterno, palese, fisico o fisiologico che si attua completamente nel campo dell'esperienza sociale », senza necessità di un riferimento alla « mente » o a processi psichici che si svolgerebbero in essa. D'altra parte, la comunicazione sociale, già al semplice livello di significato inconscio, è responsabile della formazione e della comparsa di nuovi oggetti nel campo di esperienza degli organismi individuali interessati: « I processi organici o le risposte, dice Mead, in un certo senso costituiscono gli oggetti di cui essi sono rispettivamente risposte ». Egli continua:

... ogni organismo biologico è in qualche modo responsabile dell'esistenza (nel senso dei significati che questi posseggono per esso) degli oggetti ai quali esso risponde in termini fisiologici o chimici. Per esempio, non esisterebbe cibo, non esisterebbe alcun oggetto commestibile, se non esistessero organismi capaci di digerirli. Similmente, il processo sociale costituisce, in un certo senso, gli oggetti a cui esso risponde o per i quali esso rappresenta un aggiustamento. In altre parole, gli oggetti sono costituiti in termini di

[109] MEAD, *op. cit.*, p. 76; 98.

significati nell'ambito del processo sociale dell'esperienza e del comportamento attraverso il reciproco aggiustamento delle risposte o delle azioni dei vari organismi individuali che partecipano a quel processo, un aggiustamento reso possibile dalla comunicazione che assume la forma di una conversazione di gesti nelle prime fasi evolutive del processo e di linguaggio in quelle successive [110].

Con l'intervento del linguaggio, come sappiamo, la comunicazione diviene, o si avvia a divenire progressivamente, consapevole. Il linguaggio *esprime* il significato, ma non lo crea: esso è già implicato nel contesto sociale pre-linguistico e il linguaggio si limita ad enuclearlo. Ciò significa forse che il linguaggio riduce il proprio intervento all'applicazione di un *simbolo* ad una situazione o ad un oggetto precedentemente esistenti? Mead non è di questo avviso; è vero, come egli scrive in un inedito del 1924, che « i significati sono nella natura, mentre i simboli sono eredità dell'uomo », sicché « la natura presenta significato e implicazione, ma non indicazione da parte di simboli »; ma l'« indicazione » operata dal simbolo è al tempo stesso un processo di costituzione di nuovi ed ulteriori oggetti, « oggetti che non possono esistere al di fuori del contesto di relazioni sociali in cui si verifica la simbolizzazione ». Il significato, come si è già detto, non è uno « stato di coscienza », ma è una relazione oggettiva. Ciò è vero in generale sia per quei significati che sono implicati nella conversazione gestuale pre-cosciente, sia per quelli che sorgono in virtù della simbolizzazione, ovvero dei gesti significativi o coscienti. In questo secondo caso i comunicanti acquistano, in virtù del processo simbolico-sociale, un *Self* il quale è a sua volta, originariamente, una struttura sociale oggettiva, sebbene in seguito possa divenire, come struttura che è per essenza oggetto a se stessa, un individuo isolato autocosciente. Scrive Mead:

L'individuo ha esperienza di se stesso in quanto tale non direttamente, bensì solo in modo indiretto, in base alle particolari opinioni degli altri individui dello stesso gruppo sociale, o in base alla opinione generale del gruppo sociale in quanto totalità alla quale egli appartiene. Perciò egli si inserisce come un « Sé » o come individuo nella sua stessa esperienza non direttamente o in modo immediato, non diventando soggetto a se stesso, ma solo in tanto in quanto egli prima diventa oggetto a se stesso proprio come gli altri individui sono per lui, o per la sua esperienza, oggetti; e diventa

[110] Ivi, p. 77; 99.

oggetto a se stesso solo assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale, o nell'ambito di uno stesso contesto di esperienza e comportamento [...]. Dopo che un « Sé » è sorto, esso in un certo senso fornisce a se stesso le proprie esperienze sociali, e in conseguenza di ciò è possibile concepire un « Sé » perfettamente isolato. È invece impossibile concepire un « Sé » che sorga fuori dell'esperienza sociale [...]. Ciò che porta alla formazione del « Sé » organizzato è l'organizzazione degli atteggiamenti comuni al gruppo. Una persona possiede una personalità perché fa parte di una comunità, perché assume nella sua condotta le istituzioni di quella comunità [111].

Al processo sociale, dunque, risale, come si è visto poc'anzi, anche la formazione e la costituzione di nuovi « oggetti » o, più in generale, « di tutto il mondo degli oggetti del senso comune ». Mead descrive tale costituzione in modo sensibilmente analogo a James: si tratta, egli dice, di *astrarre* tali oggetti « dalla struttura totale degli eventi come identità rilevanti per il comportamento sociale di tutti i giorni. In questo senso essi esistono solo in funzione di quel comportamento » [112]. Più avanti egli parla di « azione volontaria » (o « attenzione volontaria ») come responsabile del porre in evidenza certe « caratteristiche » che sono essenziali per l'orientamento dell'esperienza intelligente, e in un manoscritto non datato scrive: « Intelligenza e coscienza rientrano nel processo di condotta. Il pensiero consiste in un elaborato processo per mezzo del quale [...] il mondo viene presentato in termini favorevoli alla condotta e in modo tale che gli scopi della vita della forma possono essere conseguiti » [113].

Dagli oggetti del senso comune si passa poi agli « oggetti scientifici » sempre mediante il processo sociale della comunicazione; gli oggetti scientifici appaiono come la continuazione del medesimo procedimento che costituisce gli oggetti del senso comune, in un suo ulteriore sviluppo astrattivo. Gli oggetti scientifici costituiscono « identità astratte dalla struttura totale degli eventi in virtù della loro rilevanza per scopi scientifici » [114]. Mead

111 Ivi, pp. 138, 140, 162; 156, 157-8, 177.
112 Ivi, p. 80; 102.
113 Ivi, p. 93; 113.
114 Ivi, p. 80; 102. Sull'« oggetto sociale » in relazione all'« atto sociale » in Mead, cfr. PFUETZE, *op. cit.*, pp. 61-4; sul rapporto tra filosofia dell'atto meadiana e organicismo deweyano, cfr. PACI, *Tempo e relazione*, cit., p. 178.

sta qui operando una ricostruzione dell'intero mondo oggettuale (dalla prima relazione inconscia e meramente biologica tra individuo e ambiente, al determinarsi dei primi significati sociali, sino alle più astrattamente simboliche oggettualità scientifiche) su una base schiettamente pragmatica che assume i significati come operazioni di risposta e l'intelligenza e la coscienza come processi di condotta in virtù dei quali « gli scopi della vita possono essere conseguiti ». Per questa via, che assimila in modo caratteristico le differenti e insieme analoghe istanze pragmatiche di Peirce, di James e di Dewey e che utilizza le direzioni di ricerca aperte da Darwin e da Wundt al pragmatismo, Mead sembra pervenire, più che ad un'applicazione particolare dei principi pragmatici al tema della comunicazione sociale e del costituirsi dell'autocoscienza, ad una vera e propria sintesi pragmatica, ad un punto di arrivo in sé concluso di una tematica in cammino e in via di svolgimento da almeno un cinquantennio, negli Stati Uniti, sebbene poi tale punto di arrivo sia al tempo stesso un punto di partenza nuovo che prepara l'estensione e l'apertura del pragmatismo ad altre correnti di pensiero e ad altre problematiche e il suo confondersi con esse.

Ciò è particolarmente evidente allorquando Mead, dall'analisi sul significato e sulla costituzione dell'oggetto, è condotto, com'è inevitabile, al tema della « universalità » (*universality*). Egli scrive:

> La nostra esperienza è portata a riconoscere o a rinvenire gli aspetti tipici e ciò è fondamentale per costruire una adeguata teoria del significato quanto lo è l'elemento della particolarità. Per esempio, non ci sono soltanto diversi tipi di rosso distinti nella loro singolarità, ma esiste altresì nell'esperienza un rosso che è sempre identico a patto che l'esperienza abbia incontrato qualche altra specie di rosso. Si può isolare il rosso come sensazione e in tal caso esso è transitorio; ma oltre a questo carattere transitorio c'è qualcosa che noi chiamiamo universale, qualcosa che gli conferisce un significato. L'evento è rappresentato da un colore, da un rosso, da una certa specie di rosso, e ciò è qualcosa che non ha carattere transitorio nella definizione del colore stesso. Se passiamo da contenuti particolari di questo tipo ad altri oggetti, come una sedia, un albero, un cane, vi troviamo qualcosa che è distinguibile dall'oggetto, dalla pianta o dall'animale particolari che abbiamo intorno. Ciò che riconosciamo in un cane non è l'insieme degli elementi sensibili ma piuttosto il carattere di essere un cane, e, a meno di non avere

qualche ragione d'interesse per questo cane in particolare o qualche problema relativo, ad esempio, alla sua proprietà o alla eventualità che esso ci aggredisca, il nostro rapporto verso l'animale è il rapporto verso un universale, verso un cane qualsiasi. Se una persona vi domanda che cosa avete visto rispondete di aver visto un cane. Non sapreste dirne il colore: si trattava di un cane in generale e basta [115].

Dal punto di vista comportamentistico, ciò che interessa è la risposta o la condotta che ci accingiamo a mettere in atto di fronte ad un oggetto; è in tale ambito (comportamentistico e pragmatico al tempo stesso) che emerge e si rende visibile l'universale. Se per esempio, dice Mead, dobbiamo battere un chiodo e non troviamo un martello, possiamo decidere di servirci, all'uopo, di qualcos'altro, di un oggetto qualsiasi purché sufficientemente pesante e resistente e insomma funzionale; in questo caso,

la risposta che implica l'utilizzazione di un oggetto pesante è un universale. Se l'oggetto provoca quella particolare risposta, a prescindere dal suo carattere specifico, si può dire che possegga un carattere universale. Si tratta di qualcosa che può essere riconosciuta proprio per questo carattere nonostante le variazioni che sono implicite nei singoli casi individuali [116].

Più in generale, l'universale corrisponde ad un'« abitudine » (*habit*) e ad un « atteggiamento ». Per esempio, c'è un atteggiamento che si pone in essere di fronte ad espressioni del tipo ' e ', ' ma ', ' sebbene ', ecc. Mead si rifà qui interamente ad una ben nota teoria della *Psychology* di James, teoria che abbiamo a suo tempo illustrato [117]. Ma non c'è bisogno di ricorrere all'esempio del martello o a quello delle espressioni linguistiche sopra citate, che costituiscono in fondo dei casi limite e perciò caratteristici, utili appunto alla comprensione di ciò che si intende per universale. In realtà l'universale compare in qualsiasi caso di riconoscimento:

[115] MEAD, *op. cit.*, p. 82; 103-4. Pfuetze giudica la teoria meadiana degli universali ancora profondamente influenzata dall'hegelismo (*op. cit.*, p. 77).
[116] MEAD, *op. cit.*, p. 83; 105.
[117] Cfr. qui, pp. 293-5.

Il riconoscimento implica sempre qualcosa che può essere rinvenuto in un numero indefinito di oggetti. Può accadere di avvertire per una volta un colore, intendendo per « colore », in questo caso, un rapporto immediato delle onde luminose con la rètina di un sistema nervoso normale. Una volta fatta, tale esperienza può anche non ripetersi più. Tuttavia qualcosa è stato riconosciuto, si è presentato nell'esperienza un carattere universale che implica almeno un numero infinito di ripetizioni [118].

Tale carattere universale « è un'entità distinguibile dall'oggetto per mezzo del quale noi pensiamo l'universale stesso » (e pensare è, in certo modo, proprio l'atto del cogliere tali universali, poiché il pensiero si esprime sempre, come dice Mead forse ricordando Hegel, in termini universali) [119]. L'universale si presenta come un'entità per la quale il tempo è « irrilevante », e cioè come un'entità « intemporale », come un « oggetto eterno », secondo le espressioni usate, con più di un'affinità, da Dewey e da Whitehead [120].

Ciò non significa, ovviamente, che l'universale sia un'entità « metafisica »; esso è piuttosto il sedimentarsi e il cristallizzarsi di tutto il processo dell'esperienza sociale che va dai significati inconsci ai simboli significativi veri e propri. Scrive Mead:

Nella misura in cui l'individuo indica a se stesso il significato nell'assunzione del ruolo altrui, egli occupa la prospettiva altrui e siccome egli lo indica all'altro dalla sua prospettiva e nel fare ciò il significato resta identico, esso deve poter avere differenti prospettive pur restando il medesimo. Il significato deve essere perciò un universale, almeno nell'identità che appartiene alle differenti prospettive organizzate nell'unica prospettiva originaria; inoltre, nella misura in cui il principio di organizzazione ammette anche altre prospettive oltre a quelle attualmente presenti, l'universalità deve essere indefinitamente estesa dal punto di vista logico. L'universalità corrispondente sul piano della condotta è tuttavia limitata all'irrilevanza delle differenze fra le diverse prospettive nei riguardi delle caratteristiche che sono indicate dai simboli significativi effettivamente usati, cioè dai gesti che indicano all'individuo che li impiega il significato da essi assunto rispetto agli altri individui a cui essi servono come stimoli appropriati nel processo cooperativo.

[118] MEAD, *op. cit.*, p. 84; 105.
[119] Ivi, p. 88; 109.
[120] Dell'affinità di questa tematica con l'*eidos* husserliano si è già fatto cenno.

Il gesto significativo o simbolo presuppone sempre, per avere un significato, il processo sociale di esperienza e di comportamento in cui esso nasce; ovvero, come dicono i logici, è sempre implicito un universo di discorso inteso come il contesto o il campo entro il quale i gesti significativi o simboli trovano di fatto il loro significato. Questo universo di discorso è costituito da un gruppo di individui che coadiuvano e partecipano a un comune processo sociale d'esperienza e di comportamento nel cui ambito questi gesti o simboli hanno gli stessi significati o significati comuni per tutti i membri di quel gruppo, sia che gli individui li esprimano o li indirizzino ad altri individui, sia che gli individui rispondano ad essi esplicitamente in quanto espressi o a loro indirizzati da altri individui. Un universo di discorso è semplicemente un sistema di significati comuni o sociali.

L'universalità o l'impersonalità del pensiero e della ragione sono, dal punto di vista comportamentistico, il risultato del processo per il quale l'individuo assume gli atteggiamenti degli altri nei suoi riguardi e viene finalmente cristallizzando questi atteggiamenti particolari in un unico atteggiamento o punto di vista che può essere definito come quello dell'« altro generalizzato ».

Gli universali (sia in termini logici che metafisici) sono costituiti semplicemente da queste guise alternative di comportamento in un numero indefinito di differenti condizioni o situazioni particolari, guise che sono più o meno identiche per un numero indefinito di individui normali. Gli universali sono senza significato al di fuori degli atti sociali in cui essi sono implicati e dai quali unicamente essi derivano appunto il loro significato [121].

A ciò Mead aggiunge (in un manoscritto del 1912) che « le nostre cosiddette leggi di pensiero sono semplicemente le astrazioni dei rapporti sociali. L'intero nostro processo di pensiero astratto, tecnica e metodo, è essenzialmente sociale », dove la sua posizione appare del tutto congruente con quella di Dewey a suo tempo esaminata.

Dalla teoria dell'universale Mead ricava le conclusioni finali circa la sua indagine sulla « mente » [122]. Essa non si riduce alla teoria watsoniana dell'arco riflesso (la comunicazione di un'idea, alla luce del processo sociale di aggiustamento, di internalizzazione e di assunzione della risposta dell'« altro » in se stesso, sfugge,

[121] MEAD, *op. cit.*, pp. 89-90; 109-11.

[122] Che è anche ciò che qui interessa analizzare. L'ulteriore problematica del *Self*, con le sue distinzioni (l'*Io*, il *Me*, l'*Altro generalizzato*, la *Società*) non può essere affrontata in questa sede. Per una prima indicazione rimando ai miei due articoli citati.

dice Mead, ad una definizione in termini di riflessi condizionati), né si colloca, come vuole Russell, « nella testa », sia pure tale testa quella del fisiologo e non il sistema nervoso centrale « oggettivo » che il fisiologo sottopone a studio. L'intero contenuto della mente dipende dalla « relazione triadica » del segno a suo tempo indicata:

> La coscienza o esperienza, spiegata o interpretata in questo modo in termini di processo sociale, non può essere tuttavia collocata nel cervello, non solo perché tale collocazione implica una concezione spaziale della mente (una concezione, cioè, che è altrettanto infondata di una congettura acriticamente accettata), ma anche perché una interpretazione di questo tipo conduce al solipsismo fisiologico di Russell ed alle insuperabili difficoltà dell'interazione. La coscienza è funzionale, non sostantiva, e, a qualunque dei due sensi fondamentali della definizione si faccia riferimento, essa deve essere collocata nel mondo oggettivo piuttosto che nel cervello: essa, insomma, appartiene all'ambiente in cui ci troviamo o almeno ne rappresenta una caratteristica [...]. La coscienza intesa come esperienza, dal punto di vista della psicologia comportamentistica o dinamica, non è altro che l'ambiente dell'individuo umano o del gruppo sociale ovvero relativo ad esso in termini esistenziali [...]. L'intero nostro mondo esperienziale, cioè la natura così come noi la traduciamo in esperienza personale, è fondamentalmente connesso col processo sociale di comportamento, col processo, cioè, nel quale gli atti vengono iniziati da gesti che funzionano come tali in quanto a loro volta richiedono risposte aggiustive da parte degli altri organismi, in quanto indicativi del o connessi con il completamento o la risultante degli atti da essi iniziati. In altre parole, il contenuto del mondo oggettivo, nei termini dell'esperienza che noi ne abbiamo, è costituito in larga misura dalle relazioni che il processo sociale ha con esso e in particolare dalla relazione triadica del significato che viene elaborato nell'ambito di tale processo. L'intero contenuto della mente e della natura, nella misura in cui esso assume il carattere di significato, dipende da questa relazione triadica connessa al processo sociale e presente fra le fasi componenti dell'atto sociale che è presupposto dall'esistenza del significato [123].

Cos'è dunque e in definitiva la mente, concepita in termini comportamentistici? Si potrebbe dire che essa è una risposta universale rivolta al futuro. Anche in altre forme, negli animali,

[123] MEAD, *op. cit.*, pp. 112 e 111; 131 e 130; per la relazione triadica del segno cfr. qui, pp. 421-2.

si manifestano risposte di carattere universale; ma non si tratta di risposte « simboliche ». Queste ultime sono peculiari dell'organismo umano (« noi facciamo riferimento precisamente alla presenza del futuro in termini di idee ») il quale non solo « risponde », ma anche « indica » a se stesso (e agli altri) quelle caratteristiche che si riveleranno, come si prevede o presume, importanti per il controllo della condotta futura. La funzione dei simboli « è quella di astrarre alcune caratteristiche particolari della situazione in modo che la risposta ad esse possa essere presente nell'esperienza dell'individuo » [124]. Ciò comporta naturalmente, come punto di partenza, la « situazione problematica » a lungo teorizzata dal Dewey (e prima ancora dal Peirce) [125]. E poi la capacità di riflettere in forma simbolica sulla situazione stessa allo scopo di riorganizzarla mentalmente in vista di qualche azione futura. Si pensi all'esempio del chiodo che esige di venir battuto e del problema che si pone per sostituire il martello che non troviamo con qualcosa di analogo: lo stimolo particolare (il chiodo, la situazione problematica) esige una risposta universale (il battere, il picchiare con un oggetto pesante), e cioè la messa in atto di un *abito* più ampio della situazione problematica di partenza. È inutile cercare risposte siffatte, come gli psicofisiologi fanno, « nell'attività meccanica, elettrica e fisica operante nel nervo »: come si è già detto, nel sistema nervoso centrale non vi è nulla che corrisponda a un'*idea*; si tratta invece di un processo d'esperienza ben più complesso, di un succedersi di fasi, di « risposte », fra loro collegate, che costituiscono i nostri « abiti » d'azione, per i quali il sistema nervoso centrale fornisce una struttura di connessioni non incompatibili con essi, ma anche non sufficiente — presa in se stessa — a spiegarli.

L'organismo determina il proprio ambiente e i propri oggetti d'esperienza. Anche gli oggetti superiori, che sono propri del-

[124] MEAD, *op. cit.*, p. 120; 138. Come si vede, qui Mead è assai più vicino a James che a Peirce.

[125] Scrive Mead in un inedito del '24: « Astrazione e universali sono dovuti entrambi a conflitto e inibizione: un muro è qualcosa che va evitato o scavalcato, e, in quanto ognuno di questi processi è mentale, esso diventa anche un concetto. Il linguaggio permette di considerare questi oggetti mentali ». Ciò comporta anche una particolare concezione del tempo, dell'attualità, del presente, del passato e del futuro, concezione che Mead ha sviluppato nelle conferenze del 1930, poi raccolte nel vol. cit. *The Philosophy of the Present*. Sul probelma del tempo nella filosofia americana del primo Novecento, anche in riferimento a Mead, cfr. PACI, *Tempo e relazione*, cit., pp. 170 sgg.

l'esperienza umana, si configurano in funzione degli interessi operativi che essi suscitano come « risposta ». Una casa è un oggetto diverso per il fisico, per l'architetto o per chi la abita, ed è un oggetto essenzialmente ancor più diverso, per l'uomo in generale, rispetto all'esperienza che una talpa può avere nei confronti della tana in cui vive. James diceva in fondo la stessa cosa con l'esempio dell'« olio », del quale si è parlato nel precedente capitolo [126]. Così la casa e qualsiasi altro oggetto diventano per l'uomo una « questione mentale » [127]. Il che, in altri termini, significa che l'uomo si è messo in grado, mediante il linguaggio, di controllare le proprie risposte presenti e future in un modo e mediante un meccanismo che all'animale è del tutto inibito:

> ... è evidente che gran parte di questo meccanismo non risiede nel sistema nervoso centrale, bensì nella relazione fra le cose e l'organismo. La capacità di distinguere questi significati e d'indicarli agli altri e all'organismo stesso è una capacità che conferisce una potenza particolare all'individuo umano. Il controllo è stato reso possibile dal linguaggio; ed è questo meccanismo di controllo sopra il significato, inteso in questo senso, che ha costituito, a mio parere, la cosiddetta « mente ». Tuttavia i processi mentali non risiedono nelle parole più di quanto l'intelligenza dell'organismo non risieda negli elementi del sistema nervoso centrale. Entrambi fanno parte di un processo che ha luogo fra organismo e ambiente. I simboli assolvono la loro funzione in questo processo ed è ciò che rende tanto importante la comunicazione. È così che dal linguaggio emerge il campo della mente [...] ciò può essere raggiunto solo a patto di riconoscere la natura sociale della mente [...] noi dobbiamo considerare la mente come un prodotto e un'elaborazione nell'àmbito del processo sociale e della matrice empirica delle interazioni sociali. Noi dobbiamo, in altre parole, approfondire la nostra esperienza individuale dal punto di vista degli atti sociali che coinvolgono le esperienze dei singoli individui separati in un contesto sociale nel cui àmbito questi stessi individui interagiscono fra loro. I processi di esperienza che il cervello umano rende possibili, vengono resi tali solo per un gruppo di individui che interagiscono fra loro, solo per gli organismi individuali che siano membri di una società. Ciò non è reso possibile per l'organismo individuale che viva in isolamento rispetto agli altri organismi individuali.

[126] Cfr. qui, pp. 298-9.

[127] MEAD, *op. cit.*, p. 132; 148.

La mente nasce nel processo sociale soltanto quando tale processo entra a far parte, nel suo insieme, dell'esperienza di ognuno dei vari individui che sono coinvolti in esso. Quando ciò avviene, l'individuo diventa cosciente di sé e acquista una mente; egli diviene consapevole dei suoi rapporti con quel processo nel suo insieme e con gli altri individui che vi hanno preso parte insieme a lui; egli diventa consapevole di quel processo in quanto modificato dalle azioni e interazioni degli individui che, lui compreso, lo stanno portando avanti. La comparsa, in termini evoluzionistici, della mente o dell'intelligenza avviene quando l'intero processo sociale di esperienza e di comportamento viene trasferito all'interno dell'esperienza di ognuno dei singoli individui in esso implicati, e quando l'aggiustamento dell'individuo a tale processo viene modificato e raffinato dalla consapevolezza o dalla coscienza che egli arriva, in tal modo, ad averne [128].

9. *Pragmatismo, naturalismo e problema della fondazione genetico-storica.*

Non abbiamo interesse, in questa sede, a seguire Mead nelle sue ulteriori analisi del « Sé » e della « Società »: ciò che si è detto basta a mostrare la caratteristica impostazione pragmatica della sua ricerca. Impostazione caratteristica e insieme ambigua, seppure in modo fecondo. Come già in Dewey, anche in Mead non si trova compiutamente risolto quel contrasto, che per molti riguardi è radicale, tra la direzione pragmatistica di Peirce e quella di James. Non è necessario riprendere qui una discussione di fondo che già tante volte è emersa nel corso del presente volume; ma è un fatto che il solipsismo psicologistico in cui si chiude James (e anche Russell, o un certo Russell, come ha acutamente osservato Mead), quel solipsismo accidentale e alla fine scettico che Peirce ha chiaramente denunciato sin dall'apparire dei *Principles of Psychology* [129], non può considerarsi superato con l'assunzione preventiva di un contesto « esistenziale » o « sociale » all'interno del quale emergerebbe il processo del *significato* e la costituzione della mente in termini comportamentistici

[128] Ivi, pp. 132-3; 150-1.

[129] Cfr. qui, pp. 365-6. Secondo il Pfuetze (*op. cit.*, p. 39 e p. 102) Mead oscillerebbe tra pragmatismo e idealismo, sicché il suo « naturalismo » non sarebbe del tutto « coerente » a causa della non risolta influenza dei suoi giovanili studi hegeliani. Questo giudizio, a parte le personali e assai sbrigative opinioni di Pfuetze sull'hegelismo, non è erroneo, ma è molto superficiale e non coglie il vero nodo del problema, come si potrà vedere, riteniamo, nella discussione che qui è avviata.

o, più largamente, pragmatici; tale assunzione garantirebbe in partenza l'intersoggettività e la « pubblicità » del significato o dei contenuti « mentali ». « La natura — scrive Mead in un passo già da noi ricordato — presenta significato e implicazione, ma non indicazione da parte di simboli. Il simbolo si distingue dal significato a cui esso si riferisce. I significati sono nella natura, mentre i simboli sono eredità dell'uomo ». Ora, che significa qui *natura*? Non si tratta forse di un oggetto simbolico che emerge in virtù e in funzione della comunicazione sociale? Non è la « natura » un tipico « oggetto del senso comune »? E allora? Allora la « matrice » e il « fondamento » del processo sociale si rivelano, in realtà, come un risultato tipico di quello stesso processo che dovevano fondare. Tale inconveniente si riflette, ovviamente, su tutta l'analisi del « gesto », e cioè sul fondamento « sociale » medesimo assunto in forma acritica: il gesto osservato (per esempio quello dei due cani che si aggrediscono, la loro « conversazione di gesti ») in che senso è « fondativo » rispetto ai significati e ai simboli? In altre parole, come può l'osservatore (in questo caso lo scienziato, il filosofo, lo stesso Mead) descrivere una situazione nei termini di un linguaggio socio-culturale (con i termini, cioè, del « senso comune » e con i termini di quel senso comune raffinato che costituiscono il linguaggio della scienza) e nello stesso tempo assumerla, alla lunga, come fondamento originativo di quei termini stessi che vengono impiegati? Se consideriamo questi problemi alla luce della fenomenologia husserliana, potremmo osservare che Mead e Dewey permangono inevitabilmente sul terreno del « naturalismo ingenuo » (nel senso di Husserl) in quanto non affrontano il problema del « Sé filosofante », della riflessione (nelle sue modalità temporali e intemporali) e, in ultima analisi, dell'*epoché*.

Se consideriamo la cosa con gli occhi di Peirce (alla luce, per esempio, delle due lettere al Dewey a suo tempo citate), potremmo dire che Dewey e Mead confondono il tema della genesi in senso storico-naturale e della genesi in senso fenomenologico (nel senso cioè della fenomenologia cui si appella Peirce la quale è certo diversa, ma insieme problematicamente affine, alla fenomenologia di Husserl). Peirce considera priva di senso l'applicazione alla logica di un criterio « naturalistico »: non ha senso per lui una « storia naturale » della logica, o l'applicazione ad essa dei criteri e dei risultati delle scienze naturali di osservazione. La logica, egli dice, è una scienza normativa e non una scienza genetico-natu-

rale. Questa osservazione, rivolta alla logica del Dewey, può altrettanto bene applicarsi al comportamentismo del Mead. Peraltro, Dewey e Mead, come si è già osservato, sollevano un problema genetico che, indipendentemente dalle impostazioni poi avviate, è problema autentico e che non trova sufficiente eco nel lavoro del Peirce.

La caduta del pragmatismo nel naturalismo e in un neo-empirismo sedicente radicale è una conseguenza dovuta anche all'incapacità di Peirce di condurre sino in fondo e in modo sistematico la sua ricerca, oltre che alla sua ben nota, ma in ultimo assai meno grave e talora anche incolpevole, incapacità di farsi comprendere ed ascoltare. Tale caduta è l'origine prima di quel fenomeno di involuzione filosofica, politica e sociale in cui il pragmatismo è incorso negli Stati Uniti, come si ricordava nell'*Introduzione* di questo libro; il che non significa, naturalmente, misconoscere i meriti, certo rilevanti e in parte ancora attuali, dell'opera di Dewey e di Mead i quali sono di gran lunga meno colpevoli di quella involuzione che non i loro continuatori.

L'empirismo, o il neo-empirismo, di Dewey, di Mead, dello stesso James, affonda peraltro le proprie radici nel darwinismo, in un evoluzionismo « scientifico » sollevato, senza adeguata riflessione critica, a significato « filosofico ». Era difficile resistere a questa tentazione, sia per l'importanza rivoluzionaria del lavoro di Darwin, sia per la cieca e interessata virulenza degli oppositori che rivendicavano, con singolare ostinazione, gli argomenti del più tradizionale e vieto oscurantismo. Ma i « fatti » dell'evoluzione vennero così assunti al di fuori di ogni canone critico filosoficamente avvertito e i risultati, in sede di applicazione sociale, furono subito preoccupanti e non certo « rivoluzionari » o progressisti, e tali rimasero, malgrado la generosa opposizione di James, di Lester F. Ward, di Baldwin, di Dewey e di Mead. La radice di questi mali stava più nel profondo di quanto essi non riuscissero a scorgere, ma essa non era sfuggita al Peirce sin dal 1860, quando egli discuteva e polemizzava con Chauncey Wright circa il significato filosofico del darwinismo. Quella discussione appare, retrospettivamente, sempre più decisiva: all'interno di essa si giuocavano, per dir così, i destini dell'avventura pragmatica che stava per nascere o che era in via di gestazione.

Difendendo un'interpretazione utilitaristico-empiristica del darwinismo, Wright riteneva di porsi su di un terreno metafisicamente « neutrale »; l'« utile » era ricavato dai « fatti » della

natura, e non da una prospettiva metafisica. Ma Peirce obiettava, come si è visto, che l'utilitarismo *era proprio una dottrina metafisica* e che i fatti dell'evoluzione esigevano un nuovo concetto, non empiristico e non nominalistico, della ragione. Mead è a sua volta anti-metafisico, e naturalmente con buone ragioni; ma quando rivendica la « particolarità dello stimolo » contrapposto alla generalità o universalità del « simbolo », quando parla dell'« oggetto particolare » che deve essere distinto dall'universale inteso come un'entità per mezzo della quale « noi pensiamo l'universale stesso » nell'oggetto, quando considera l'universale come un'astrazione ricavata (« ritagliata », diceva James) dalla totalità *concreta* degli eventi, rivela che la sua vocazione empiristica è una nuova « metafisica » deteriore e insufficiente. In che senso lo stimolo è *particolare*? Come può sussistere l'oggetto prima del suo rapporto con l'universale? Che cosa sono gli *eventi* nella loro *totalità* prima di qualsiasi interpretazione significante e in che senso essi sarebbero *concreti*?

Tutti questi interrogativi si riflettono sulla natura meadiana del « segno » e del « simbolo ». Mead commette lo stesso errore che Peirce rimprovera al Dewey, e cioè quello di confondere la « qualità materiale » del simbolo con il suo valore concettuale o « significato ». Non basta dire: *quando* un gesto provoca una determinata risposta, esso acquista valore di *segno* e diviene così un *significato* (e *quando* il segno provoca la stessa risposta in chi lo usa, acquista valore di *simbolo* significante o cosciente); bisogna dire *come* ciò accada, come l'accidentalità prenda valore di generalità; e ciò non è possibile sin tanto che si lascia sussistere l'accidentalità prima e fuori della generalità. In termini evoluzionistici: sino a che si attribuisce all'accidentalità meccanicistica il compito di produrre l'intelligenza finalistica dello scienziato Darwin. Ecco l'enigma sul quale, per usare un'immagine dello stesso Darwin, l'uomo può speculare con altrettanto successo quanto il cane di Newton sulle teorie scientifiche del suo padrone.

Ma Peirce, pur riconoscendo la profondità enigmatica dei problemi della « sintesi » intelligente, o, più in generale, della scienza e della filosofia, non è d'accordo su *questa* impostazione dell'enigma, alla quale egli oppone la sua teoria categoriale; nel concepire la « realtà » e nel riferirci ad essa noi confondiamo i suoi tre aspetti costitutivi: quello della novità (prima categoria), quello del contrasto (seconda categoria) e quello della mediazione (terza categoria); li scambiamo ambiguamente l'uno per l'altro,

oppure ne assolutizziamo uno e obliamo gli altri. Così Mead considera la *sensazione del rosso* « reale », e il *rosso* universale, « oggetto eterno ». Ma la sensazione del rosso è già una mediazione, un'inferenza, una « classificazione » — come diceva Peirce; la terza categoria, l'*universale*, è già entrata in funzione e costituisce quella *realtà*. Oppure la sensazione del rosso è un *novum*, e allora è reale nel senso della prima categoria, ma non è una *sensazione* (che comporta l'intervento della seconda categoria), e non è *rossa* (che comporta, come si è detto, la terza categoria o mediazione). Ma come *novum* (neppure come *evento*, perché l'evento già implica il polo di riferimento « diadico », il contrasto), la sensazione del rosso non è reale (Peirce direbbe che è pura potenzialità), o meglio non è *tutto il reale*. Questo non è un giuoco intellettualistico di un filosofo che, come ha detto il Gallie, si diverte, sia pure genialmente, con le sue invenzioni categoriali: intellettualistico è invece il modo in cui per lo più si intende la parola ' realtà '. Le categorie sono una discriminazione descrittiva senza la quale quel sentimento concreto di realtà al quale ci appelliamo comunemente sfugge e dilegua dalle nostre *teorie* sulla realtà lasciandole come vuoti fantasmi di parole e di idee.

Certo, possiamo anche dire che la sensazione del rosso è un risultato o una risposta sociale, come vuole Mead (anche il corpo percipiente, del resto, è un risultato sociale o culturale, come ha visto Dewey). Ma, nei termini stessi di Mead, risposta a che? A un evento puramente fisico o fisiologico inteso come presociale? E che sono tali eventi? Forse i « fenomeni vibratori e nervosi » che lo scienziato predispone e osserva in laboratorio, usando di soppiatto l'evidenza « ovvia » e acritica della propria introspezione o della propria comune esperienza, come Mead sa benissimo? [130] Ma non torniamo così agli « oggetti del senso comune »

[130] Ma di cui si serve egli stesso, talvolta, in modo ingenuo, come quando scrive: « Ciò di cui si occupa il comportamentista, ciò a cui è necessario risalire, è la reazione effettiva in sé ed è solo nella misura in cui noi siamo in grado di tradurre il contenuto dell'introspezione in termini di risposta che risulta possibile edificare una soddisfacente dottrina psicologica. Non è necessario che la psicologia si addentri in questioni metafisiche; è invece importante che essa cerchi di arrivare ad una definizione della risposta che è impiegata nell'analisi psicologica in senso specifico » (*op. cit.*, p. 105; 124). Ma il contenuto dell'introspezione, qui e altrove assunto come « ovvia » unità di misura, diventa in tal modo una « questione metafisica » sulla quale la psicologia resta di fatto inconsapevolmente fondata (o, se si preferisce, *non* fondata).

e agli « oggetti scientifici », scambiati come fondamento, presi come « concreti » e come validi fuori dal contesto sociale nel quale sorgono?

Ma dobbiamo naturalmente chiedere anche a Peirce come sorgano le sue categorie e quale sia, più in generale, la possibile fondazione di una qualsivoglia « dottrina normativa ». La sua risposta sarebbe probabilmente (come si può vedere nella prima lettera al Dewey) che tale fondazione è da reperirsi nella fenomenologia o faneroscopia in quanto dottrina preliminare e introduttiva a tutto il sapere. Senonché le strutture universali del *faneron*, il loro valore « sovratemporale », e il loro riferimento intersoggettivo, sono assunte dal Peirce, come si ricorderà, in modo non problematico:

> La faneroscopia è la descrizione del *faneron*; e per *faneron* io intendo la totalità collettiva di ciò che in qualche modo o in qualche senso è presente alla mente, senza riguardo alcuno se ciò corrisponda a una cosa reale o no. Se voi chiedete in *quale* presente e a *quale* mente, rispondo che lascio tali questioni senza risposta, non avendo mai avuto motivo di dubitare che quelle strutture del faneron che ho trovato nella mia mente siano presenti in tutti i tempi e per tutte le menti [131].

In quel non aver motivo di dubitare, genesi e storia (e problema della fondazione e del « senso » intersoggettivo), sono così scavalcate; non però risolte come problema. Ma

> ... l'uomo, e la sua umanità, vive nel presente fluente e nel tempo delle modalità temporali « passato » e « futuro », nel tempo che fluendo a sua volta con il presente fluente è un orizzonte in evoluzione, e, a seconda delle motivazioni del presente, è un passato ridestato e un'anticipazione ridestata, o, eventualmente, una intuizione pre-figurante del futuro [...]. La storicità in questo senso generalissimo è già da sempre in atto, e, in atto, è appunto un che di generale che inerisce all'esistenza umana. È un divenire unitario delle persone, nelle persone, e in quanto mondo circostante, nella molteplicità delle forme del mondo circostante, il che può essere considerato come l'unità di un « organismo » [...]. La storicità generativa originaria, l'unità della vita spirituale, in quanto vita di una comunità totale di persone umane generativamente congiunte che, nelle loro singole attività accomunate, a cui partecipano le sin-

[131] 1.284. Cfr. qui, p. 230.

gole persone, riplasmano quel mondo circostante unitario che è il loro mondo in un mondo circostante culturale, in un mondo che è divenuto e che continua a divenire in base alla loro attività; e ciò in un duplice senso. Il mondo circostante delle cose della cultura (*Kultur-Sachen-Umwelt*) è il mondo dei prodotti tramandati, dei risultati di passate attività e delle forme tramandate di un agire conforme a un senso, di un divenire delle cose della cultura. Ma correlativamente le persone e l'intero orizzonte culturale totale rientrano, per ogni persona, nel mondo circostante, e sono in esso con la spiritualità personale che si è plasmata nell'agire e attraverso l'agire (che in esso è determinante in via essenziale, in quanto eredità spirituale) e che continua a plasmarsi in quell'agire che ora è attuale. Ciò rende l'esistenza umana, e correlativamente il mondo umano circostante, in quanto mondo circostante di cose e in quanto mondo circostante personale, un che di storico [...]. Ma d'altra parte: se è già vita storica, può tuttavia sorgere negli uomini singoli e a partire dagli uomini singoli, ed è mirabile, una nuova vita finale, che non si limita ad articolarsi nella totalità storica; correlativamente, quando queste formazioni finali di nuovo genere vengono a inserirsi nella molteplicità delle formazioni di senso già tipicamente valide, tessono un nuovo filo nell'ordito della cultura, una nuova figura nella molteplicità delle figure; questo fine, questo prodotto di nuovo genere, attribuisce qualcosa del suo senso d'essere a tutto ciò che è già essente, e correlativamente: nello sviluppo della storicità organica, da quelle singole persone che creano il nuovo senso finale emana l'impulso a una riplasmazione dell'intera umanità, dell'associazione totale della generatività (dell'unità storica), che crea a poco a poco una nuova umanità, che ha come correlato una cultura di nuovo genere, che non soltanto è organica ma che ha anche attinto all'azione creativa dei singoli un senso totale di tipo nuovo [132].

In questi passi dell'*a-storico* Husserl [133] è indicata una feconda direzione di ricerca, tra le possibili, che offra all'orizzonte pragmatico, in quanto esso ha di vitale e di operante all'interno dei nostri problemi, un esito e una direzione ulteriori, o quanto meno una parziale ma perdurante efficacia.

[132] E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. cit., *Appendici* XXVI e XXVII, pp. 531, 529-30.

[133] « Infine risulterà chiaro — io penso — che l' " a-storico Husserl " solo temporaneamente prese distanza dalla storia (che in realtà gli fu sempre presente), proprio per approfondire il metodo fino al punto di poter porre su di essa questioni scientifiche » (lettera di E. HUSSERL a G. Misch, datata Freiburg i. B., 27.XI.1930, cit. da A. DIEMER, *Edmund Husserl Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim a. G. 1956, p. 394 e cit. in G. PIANA, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri, Milano 1965, p. 45).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Note al capitolo I.

Le opere di Charles Darwin che hanno interessato la nostra esposizione sono le seguenti: C. Darwin, *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited during the Voyage of H. M. S. Beagle round the World*, in R. Fitz-Roy, *Narrative of the Surveying Voyages of His Majesty's Ships Adventure and Beagle*, London 1839, vol. III; 2ª ed., con qualche mutamento e in ed. separata: Murray, London 1845; 3ª ed. col titolo *A Naturalist's Voyage round the World*, ivi 1860; trad. it.: *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, Martello, Milano 1959. Id., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, Murray, London 1859; 6ª ed ultima ed., ivi 1872; ed. americana, A. L. Burt, New York 1860 (le varianti delle varie edd. in M. Peckham, *A Variorum Text*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1959; riproduzione facsimile della 1ª ed.: Harvard University Press, Cambridge 1964); trad. it.: *L'origine delle specie*, con un'*Introduzione* di G. Montalenti, Boringhieri, Torino 1959, nuova ed., ivi 1967. Id., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Murray, London 1871; trad. it.: *L'origine dell'uomo*, Universale Economica, Milano 1948; altra ed., Editori Riuniti, Roma 1966. Id., *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Murray, London 1872. Id., *The Autobiography of Charles Darwin (1809-1882). With Original Omissions Restored*, a cura di N. Barlow, Collins, London 1958; trad. it.: *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Torino 1962 (la 1ª ed. dell'*Autobiography*, non integrale, in *The Life and Letters of Charles Darwin*, a cura di F. Darwin, 3 voll., Murray, London 1888).

I due saggi di Darwin e Wallace apparsi nel « Journal of the Proceedings of the Linnean Society » nel 1858 sono ora ristampati in: C. Darwin e A. R. Wallace, *Evolution by Natural Selection*, Cambridge University Press, Cambridge 1958 (il vol. contiene anche lo « schizzo » di Darwin del 1842 e l'« abbozzo » del 1844 dei quali prese visione anche Asa Gray). Cfr. anche A. R. Wallace, *Contributions to the Theory of Natural Selection*, Macmillan and Co., London 1870

(in quest'opera Wallace nega che il criterio evoluzionistico possa essere applicato ai caratteri psichici e morali dell'uomo; contro questa tesi cfr. Chauncey Wright, *The Faculties of Brutes*, ms., presso la Harvard College Library, in E. H. Madden, *Chauncey Wright*, Washington Square Press, New York 1964, p. 162).

Sull'evoluzionismo di Darwin nel suo complesso e sui suoi rapporti storici con le precedenti teorie evoluzionistiche cfr. Ph. G. Fothergill, *Historical Aspects of Organic Evolution*, Philosophical Library, New York 1953. Utile anche il panorama storico tracciato da G. Montalenti nella sua ampia introduzione (*L'evoluzione ieri e oggi*) alla trad. it. cit. dell'*Origine delle specie*; dello stesso autore: *L'evoluzione*, Ediz. Radio Italiana, Torino 1958, nuova ed. Einaudi, Torino 1965. Con Particolare riferimento all'evoluzione nell'uomo cfr. T. Dobzhansky, *Mankind Evolving. The Evolution of the Human Species*, Yale University Press, New Haven 1962; trad. it.: *L'evoluzione della specie umana*, Einaudi, Torino 1965. J. Piveteau, *Des premiers vertébrés à l'homme*, Michel, Paris 1963; trad. it.: *L'origine della forma umana*, Boringhieri, Torino 1966. H. W. Smith, *From Fish to Philosopher*, Little, Brown and Co., Boston 1953; trad. it.: *Dal pesce al filosofo*, Boringhieri, Torino 1961 (cfr. i capp. 12 e 13, dove pure è affrontato, in sede scientifica, il problema dell'evoluzione della coscienza). Ancora importante per le sue implicazioni filosofiche e pragmatistiche il saggio iniziale del vol. di J. Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, H. Holt and Co., New York 1910.

Sulla diffusione dell'evoluzionismo darwiniano negli Stati Uniti cfr. R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1944 (in particolare il cap. I: *The Coming of Darwinism*). E inoltre i saggi: S. Ratner, *Evolution and the Rise of the Scientific Spirit in America*, in « Philosophy of Science », III, 1936, pp. 104-22; B. J. Loewenberg, *The Reaction of American Scientists to Darwinism*, in « American Historical Review », XXXVIII, 1932-33, pp. 657-70; id., *The Controversy over Evolution in New England, 1859-1873*, in « New England Quarterly », VIII, 1935, pp. 323-57; id., *Darwinism Comes to America, 1859-1900*, in « Mississippi Valley Historical Review », XXVIII, 1941, pp. 339-68; W. M. Smallwood, *How Darwinism Came to the United States*, in « Scientific Monthly », L, 1941, pp. 342-9. Assai importante, anche per l'ampia bibliografia sull'argomento, il vol. di P. F. Boller, *American Thought in Transition: The Impact of Evolutionary Naturalism, 1865-1900*, Rand MacNally and Co., Chicago 1969.

Le più importanti recensioni americane del tempo all'*Origine delle specie* furono le seguenti: F. Bowen, *The Latest Form of the Development Theory*, in « North American Review », XC, 1860, pp. 474-506;

Asa Gray, *Darwin and His Reviewers*, in « Atlantic Monthly », VI, 1860, pp. 406-25; L. Agassiz, *Prof. Agassiz on the Origin of Species*, in « American Journal of Sciences and Arts », XXX, 1860, pp. 142-54; F. E. Abbot, *Philosophical Biology*, in « North American Review », CVII, 1868, pp. 377-422; Chauncey Wright, *The Limits of Natural Selection*, in « North American Review », CXI, 1870, pp. 282-310; id., *The Genesis of Species*, in « North American Review », CXIII, 1871, pp. 63-82 (entrambi rist. in C. Wright, *Philosophical Discussions*, H. Holt and Co., New York 1877); L. Agassiz, *Evolution and Permanence of Types*, in « Atlantic Monthly », XXXIII, 1874, pp. 92-101. Alla recensione di Asa Gray qui ricordata bisogna aggiungere i due libri da lui dedicati all'evoluzionismo darwiniano: *Darwiniana* (raccolta di saggi apparsi in varie riviste dal 1860 al 1875), Blakman, New York 1876, nuova ed. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963 e *Natural Science and Religion*, University of Yale, New York 1880. Sui rapporti tra Darwin e Gray cfr. P. F. Boller, *American Thought* cit., pp. 3-11; ulteriori notizie bibliografiche sulla vita, le opere, l'epistolario di Gray, ivi, pp. 252 sgg.

Gli scritti di Benjamin Rush sono così raccolti: *The Selected Writings of Benjamin Rush*, a cura di D. Runes, The Philosophical Library, New York 1947. Lo scritto di Rush, *Inquiry Into the Influence of Physical Causes Upon the Moral Faculty*, conferenza tenuta il 27 febbraio 1786 alla American Philosophical Society, è ristampato in *American Philosophic Addresses, 1700-1900*, a cura di J. L. Blau, Columbia University Press, New York 1946, pp. 315-43 (in questa ampia e preziosa raccolta si possono trovare anche i brani essenziali degli autori minori ricordati nel primo capitolo di questo libro; numerosi passi vengono pure riportati in H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York 1946, trad. it.: *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963, opera che contiene un'ampia rassegna bibliografica; per i riferimenti al Rush, pp. 96-8, 249-50); e si ricordi inoltre il vol. del Rush, importante per la storia della psichiatria americana, *Medical Inquiries and Observations Upon the Diseases of the Mind*, Grigg, Philadelphia 1812, 4ª ed., ivi 1930. Sulla vita e l'opera di Rush resta fondamentale il vol. di N. G. Goodman, *Benjamin Rush: Physician and Citizen*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1934; e inoltre: *The Autobiography of B. Rush*, a cura di L. H. Butterfield, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1951; C. Binger, *Revolutionary Doctor: B. Rush*, Norton, New York 1966. Sul lamarckismo in generale cfr. A. de Quatrefages, *Charles Darwin et ses précurseurs français*, Baillière, Paris 1870.

Sulla problematica religiosa inerente alla diffusione del darwinismo in America cfr. AA. VV., *The Cambridge History of American Literature*, G. B. Putnam's Sons, New York 1921, vol. III. A. M. Schle-

singer, *A Critical Period in American Religion, 1875-1900*, in « Proceedings of the Massachusetts Historical Society », XXIV, 1933, pp. 523-48 (con indicazioni bibliografiche). H. Schneider, *The Influence of Darwin and Spencer on American Philosophical Theory*, in « Journal of the History of Ideas », VI, 1945, pp. 3-18. Id., *A History of American Philosophy*, cit. (tutta la parte VI e in particolare il cap. XXXII; come già accennato, il libro contiene una preziosa raccolta di brani antologici, molti dei quali difficilmente reperibili o irreperibili del tutto; guida bibliografica e due elenchi delle opere americane sull'evoluzionismo: pp. 676-97 della trad. it. cit.). J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, Prentice-Hall, New York 1952, trad. it.: *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957 (tutto il cap. V). J. R. Betts, *Darwinism, Evolution, and American Catholic Thought*, in « Catholic Historical Review », XLV, 1959, pp. 161-85. Su James McCosh cfr. P. F. Boller, *op. cit.*, pp. 29 sgg.; e inoltre F. Restaino, *J. S. Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, parte I, pp. 79-80, 391-402. Di J. McCosh va anche ricordata l'opera *The Scottish Philosophy: Biographical, Expository, Critical, from Hutcheson to Hamilton*, R. Carter and Bros., New York 1875, che ha influenzato Peirce e James.

Sul darwinismo sociale resta fondamentale l'*op. cit.* di Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915* (con ampia bibliografia conclusiva). E inoltre: P. F. Boller, *op. cit.*, capp. 3-10 (con indicazioni bibliografiche, pp. 254-61); H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, trad. cit., parte VI, cap. 33 (nella guida bibliografica al termine del vol. indicazioni su W. G. Sumner e L. F. Ward; del Sumner viene fornito l'elenco delle opere e degli scritti dal 1873 al 1911: pp. 692-5; bibliografia di L. F. Ward ed elenco dei saggi di maggior rilievo filosofico pubblicati da Ward tra il 1880 e il 1896: pp. 688-9; su Ward è importante lo scritto di J. Dewey, *Social Psychology*, in « Psychological Review », I, 1894, pp. 400-11); L. Mumford, *The Golden Day*, Little, Brown, and Co., Boston 1957; M. G. White, *Social Thought in America: The Revolt against Formalism*, The Viking Press, New York 1949, nuova ed., The Beacon Press, Boston 1957, trad. it.: *La rivolta contro il formalismo*, Il Mulino, Bologna 1965; J. G. Wyllie, *Social Darwinism and the Businessman*, in « Proceedings of the American Philosophical Society », X, 1959, pp. 629-35; E. A. Purcell, *Ideas and Interests: Businessmen and the Interstate Commerce Act*, in « Journal of American History », LIV, 1967, pp. 561-78 (questi due articoli studiano in particolare il rapporto tra darwinismo e l'ideologia capitalistica americana). Sull'influenza di Spencer sul pensiero americano cfr. P. F. Boller, *op. cit.*., pp. 47-69; e inoltre, H. W. Schneider, *op. cit.*, cap. 30 (con ampia bibliografia). Importante anche il vol. di Merle Curti, *The Growth of American Thought*, Harper

and Brothers, New York 1943 (il cap. XXI è dedicato alla nascita della filosofia evoluzionistica in America; il cap. XXII al rapporto tra evoluzionismo e utilitarismo sociale, argomento che interessa anche il II capitolo del nostro libro). Assai approfondito, ma relativo soprattutto a Comte e al comtismo americano il libro di R. L. Hawkins, *Positivism in the United States (1853-1861)*, Harvard University Press, Cambridge 1938. Ampio e assai informato lo studio di S. Persons, *Evolutionary Thought in America*, Yale University Press, New Haven 1950, che è probabilmente anche lo studio più aggiornato sull'argomento. In relazione agli studi scientifici, più che a quelli filosofici, è ancora utile il saggio cit. di S. Ratner, *Evolution and the Rise of the Scientific Spirit in America* (con riferimenti a Chauncey Wright e alla nascita del pragmatismo). Sulla sociologia spenceriana in generale cfr. M. Di Nola, *Il presupposto biologico e individualista nella sociologia spenceriana*, Arti Grafiche Colombo, Roma 1965.

Sull'influenza della filosofia tedesca sul pensiero americano della seconda metà dell'Ottocento e sull'organizzazione degli studi superiori negli Stati Uniti cfr. J. A. Walz, *German Influence in American Education*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1936; Th. Hornberger, *Scientific Thought in the American Colleges, 1839-1900*, University of Texas Press, Dallas 1945; R. Hofstadter e W. Metzger, *The Development of Academic Freedom in the United States*, Columbia University Press, New York 1955; G. P. Schmidt, *The Liberal Arts College: A Chapter in American Cultural History*, Rutgers University Press, New Brunswick 1957; A. Granese, *Il giovane Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 30-45 (con ampia bibliografia). E inoltre la testimonianza diretta espressa nelle opere di due protagonisti (i cui nomi ricorrono anche in questo libro legati a vicende che interessano Wright, Peirce e James) della riforma superiore degli studi: D. C. Gilman, *University Problems in the United States*, New York 1898 e C. W. Eliot, *Educational Reform*, New York 1898; su Eliot si veda, per noi di estremo interesse per le implicazioni storico-cronologico-biografiche circa la nascita del pragmatismo e le vicende dei suoi protagonisti maggiori, Henry James, Jr., *Charles William Eliot President of Harvard University, 1869-1909*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1930; e inoltre: B. Rand, *Philosophical Instruction in Harvard University from 1836 to 1906*, in « Harvard Graduates' Magazine », XXXVII, 1928-29, parte III, pp. 291-311; J. L. Childs, *American Pragmatism and Education*, H. Holt and Co., New York 1956. Sull'opera mediatrice svolta da J. B. Stallo e P. Carus tra la cultura tedesca e quella americana cfr. H. W. Schneider, *trad. cit.*, pp. 356 sgg. (notizie bibliografiche a p. 678 dove è anche contenuto l'elenco dei saggi scritti da Stallo tra il 1873 e il '74 sul « Popular Science Monthly » nel corso dei quali Stallo abbandonava l'idealismo per avvicinarsi a posizioni più rigorosamente scientistiche, poi ri-

prese sistematicamente nel vol. *The Concepts and Theories of Modern Physics*, New York 1882, nuova ed. Harvard University Press, Cambridge 1960.

Sul trascendentalismo e sulle varie diramazioni dell'idealismo americano diamo qui alcuni cenni essenziali e indicazioni che hanno in prevalenza un riferimento ai temi del nostro lavoro complessivo. Sulla diffusione del pensiero di Kant in America, sulle origini del trascendentalismo e sulla nascita del « Journal of Speculative Philosophy » cfr. J. E. Creighton, *The Philosophy of Kant in America*, in « Kantstudien », II, 1897-98, pp. 237-52; id., *American Current Literature on Kant*, in « Kantstudien », III, 1898-99, pp. 148-59; id., *Kantian Literature in America since 1898*, in « Kantstudien », VII, 1902, pp. 409-19. Sugli inizi dell'idealismo accademico cfr. G. Stanley Hall, *Philosophy in the United States*, in « Mind », IV, 1879, pp. 89-105; A. C. Armstrong, Jr., *Philosophy in United States*, in « Educational Review », X, 1895, pp. 1-11; id., *Philosophy in American Colleges*, in « Educational Review », XIII, 1897, pp. 10-22; J. H. Muirhead, *How Hegel Came to America*, in « Philosophical Review », XXXVII, 1928, pp. 226-40. Passi di trascendentalisti minori in Perry Miller, *The Transcendentalists*, Harvard University Press, Cambridge 1950, mentre gli scritti di Emerson sono raccolti in: *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, 12 voll., Houghton, Mifflin and Co., Boston 1903-4. Sull'unitarianismo e le polemiche e i contrasti con i trascendentalisti cfr. W. R. Hutchinson, *The Transcendentalist Ministers*, Yale University Press, New Haven 1959. Su Theodore Parker, anche in riferimento a Emerson, cfr. H. S. Commager, *Theodore Parker: Yankee Crusader*, Little, Brown and Co., Boston 1936 e I. E. Dirks, *The Critical Theology of Theodore Parker*, Columbia University Press, New Kork 1943. Sull'influenza della filosofia tedesca su Emerson e sulla personale e assai discutibile interpretazione dell'idealismo operata dai primi trascendentalisti cfr. R. Wellek, *Emerson and German Philosophy*, in « New England Quarterly », XVI, 1943, pp. 41-62. Ancora interessanti, soprattutto per il nostro argomento rivolto al pragmatismo, i saggi di William James, *Address at the Emerson Centenary in Concord*, in *Memories and Studies*, Longmans, Green and Co., New York-London 1911, pp. 19-34 e di John Dewey, *Emerson*, in *Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy*, a cura di J. Ratner, 2 voll., H. Holt and Co., New York 1929, I, pp. 67-77. Sul passaggio dall'illuminismo al trascendentalismo e su Emerson cfr. T. Manferdini, *Studi sul pensiero americano*, Edizioni Alfa, Bologna 1960 (tutto il cap. II). Su Emerson un profilo efficace in H. B. Van Wesep, *Seven Sages. The Story of American Philosophy*, D. McKay and Co., New York 1960, pp. 59-120. Frederic Henry Hedge e Caleb Sprague Henry sono esaminati nel vol. di R. Wells, *Three Christian Transcendentalists*, Columbia University Press, New

York 1943; un elenco delle opere filosofiche di C. S. Henry in H. W. Schneider, *trad. cit.*, pp. 671-2; in questo stesso libro, a p. 674, indicazioni bibliografiche su Henry David Thoreau; importante, per le implicazioni sociali, il saggio di C. A. Madison, *Henry David Thoreau: Transcendental Individualist*, in « Ethics », LIV, 1943-44, pp. 110-23.

Su Royce e sull'idealismo in generale cfr. AA. VV., *Contemporary Idealism in America*, a cura di C. Barrett, The Macmillan Co., London-New York 1932. Con particolare riferimento a Royce e a J. E. Creighton, autore dei saggi cit. sul kantismo americano, G. W. Cunnigham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, The Century Co., London e New York 1933. Un'efficace introduzione all'idealismo americano nei primi 2 capp. della parte III del libro di J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, G. Allen and Unwin, London 1931, nuova ed., ivi 1965 (i capp. IV-VIII della III parte di questo volume sono dedicati all'esposizione della filosofia di Royce). Il problema della comunità sviluppato da Royce nelle sue ultime opere è esaminato a fonda da J. E. Smith, *Royce's Social Infinite*, Liberal Art Press, New York 1950. Per la corrispondenza fra Royce e W. James (argomento che interessa anche il IV capitolo di questo libro) cfr. *The Letters of William James*, a cura di H. James, 2 voll., Longmans, Green and Co., London 1920; R. B. Perry, *The Thought and Character of William James as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, together with His Published Writings*, 2 voll., Little, Brown and Co., Boston 1935 (le Appendici V e VI riportano la celebre discussione fra James e Royce sull'assoluto). Sui rapporti James-Royce cfr. anche F. O. Matthiessen, *The James Family. A Group Biography, together with Selections from the Writings of Henry James, Senior, William, Henry, and Alice James*, A. A. Knopf, New York 1947, 3ª ed. ivi 1961, pp. 352, 521, 543-4. Altre indicazioni bibliografiche su Royce in Schneider, *trad. cit.*, p. 707. Un profilo attento delle due fasi principali del pensiero di Royce in T. Manferdini, *op. cit.*, cap. III. Ancora vivo e attuale il vol. di Gabriel Marcel, *La métaphysique de Josiah Royce*, Aubier, Paris 1945.

Molti scritti di Henry James, Senior, sono praticamente irreperibili; le principali raccolte sono le seguenti: *Lectures and Miscellanies*, J. S. Redfield, New York 1852; *Philosophy of Henry James: A Digest*, J. A. Kellog, New York 1883; *The Literary Remains of the Late Henry James*, Little, Brown and Co., Boston 1885 (con un'*Introduzione* di William James nella quale viene tracciato un quadro efficace della personalità e del pensiero del padre). Henry James, Jr., in *Notes of a Son and Brother*, C. Scribner's Sons, New York 1914, delinea a sua volta un ritratto psicologico-morale di James, Sr. Il discorso di James, Sr., del 1861 *The Social Significance of our Institutions* è ristampato in *American Philosophic Addresses* a cura di J. L. Blau, cit., pp. 234-56;

tale discorso si trova in gran parte riprodotto anche in F. O. Matthiessen, *The James Family*, cit., pp. 59-66, assieme a questi altri scritti di James, Sr.: *Autobiography, Letters to Emerson, Socialism and Civilisation*; il vol. riproduce anche l'*Introduzione* cit. di W. James ai *Literary Remains*, cit., e brani di *Notes of a Son*, cit., di H. James, Jr., pp. 136-205, oltre a numerose notizie biografiche. La filosofia di Henry James, Sr., è ampiamente discussa in R. B. Perry, *op. cit.*, parte I (l'Appendice al vol. II contiene alcune lettere filosofiche tra James, Sr., e il figlio William); un'esposizione sistematica con bibliografia degli scritti di James, Sr., e su di lui in A. Warren, *The Elder Henry James*, New York 1934; un altro saggio critico importante è quello di H. Young, *The Philosophy of Henry James, Sr.*, Bookman Associates, New York 1951; cfr. anche H. W. Schneider, *trad. cit.*, pp. 328-40 (che riporta anche ampi brani antologici di James, Sr.).

Per una prima indicazione su Lewis Henry Morgan, sulla sua più nota opera (*Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization*, New York 1877, nuova ed. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1964) e sui rapporti di quest'ultima col marxismo si vedano le due introduzioni di A. Casiccia (*La concezione materialistica della società antica e della società primitiva*) e di M. de Stefanis (*Dalla teoria del « progresso » alla teoria delle strutture sociali*) alla trad. it. *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. XVII-XXXVIII. Si veda poi: C. Resek, *Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist*, University of Chicago Press, Chicago 1931; L. A. White, *Lewis Henry Morgan: Pioneer in the Theory of Social Evolution*, in AA. VV., *Introduction to the History of Sociology*, a cura di H. E. Barnes, University of Chicago Press, Chicago 1948, pp. 138-54; P. F. Boller, *op. cit.*, pp. 62-5 e, per un'indicazione bibliografica, p. 255.

Note al capitolo II.

Uno dei primi saggi che abbia tentato di delineare le origini storiche del pragmatismo è quello di A. C. Armstrong, Jr., *The Evolution of Pragmatism*, in « Journal of Philosophy », V, 1908, pp. 645-50; in senso storico è pure orientato il saggio di I. W. Riley, *Transcendentalism and Pragmatism: a Comparative Study*, in « Journal of Philosophy », VI, 1909, pp. 26-66. A questi primi tentativi fanno seguito i volumi di J. B. Pratt, *What Is Pragmatism?*, The Macmillan Co., New York 1909, di A. W. Moore, *Pragmatism and Its Critics*, The University of Chicago Press, Chicago 1910, sino al più importante tentativo storico-critico di quegli anni rappresentato dal vol. miscellaneo *Creative Intelligence, Essays in the Pragmatic Attitude*, a cura di John Dewey, H. Holt and Co., New York 1917 (con saggi di Dewey, G. H. Mead, A. W. Moore, J. H. Tufts e altri). Lo stesso Dewey tentò poi di delineare una storia del pragmatismo americano nel saggio, scritto originariamente per la « Revue de métaphysique et de morale », *Le développement du pragmatisme américain*, XXIX, 1922, pp. 411-30, ritradotto in inglese e pubblicato col titolo *The Development of American Pragmatism*, in *Studies of the History of Ideas*, Columbia University Press, New York 1925, pp. 353-77. Ulteriori apporti storico-critici nei saggi di F. J. E. Woodbridge, *The Promise of Pragmatism*, in « Journal of Philosophy », XXVI, 1929, pp. 541-52 e di G. H. Mead, *The Philosophies of Royce, James, and Dewey in Their American Setting*, in « International Journal of Ethics », XL, 1930, pp. 211-31 (di G. H. Mead si può anche ricordare il cap. XV del libro, apparso postumo a cura di M. H. Moore, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 1936, pp. 344-59, dove la trattazione è però più teoretica che storica). Di notevole impegno storico ed ampiezza l'opera di B. E. Baumgarten, *Geistige Grundlagen des Amerikanischen Gemeinwesens*, Bd. II: *Der Pragmatismus*, Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M. 1938, e il vol. di G. E. Müller, *Amerikanische Philosophie*, Frommanns Verlag, Stuttgart 1936, 2ª ed. riveduta e ampliata, ivi 1950. Una chiarificazione decisiva, e tutt'ora in massima parte valida, delle origini del pragmatismo si ha col libro di P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, con una *Premessa* di J. Dewey, Harvard University Press, Cambridge 1949, nuova ed. Harper Torchbook, New York 1965 (il libro mostra la stretta connessione storica tra darwinismo e pragmatismo). Ad esso si ricollegano e ne continuano l'opera gli studi dedicati alla figura chiave di Chauncey Wright (in particolare quelli di E. H. Madden) che sono indicati nei successivi capoversi di questa nota, e lo precedono, con un'ampiezza straordinaria di notizie, i 2 voll. cit. di R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*. Per ulteriori contributi e sviluppi cfr.: C. W. Morris, *Logical Empiricism, Pragmatism, and Scientific Empiricism*, Hermann and Co., Paris 1937; AA. VV., *Pragmatism and American Culture. Problems in American Civilizations*, a cura e con un'*Introduzione* di G. Kennedy, D. C. Heath, Boston 1950; L. A. Lindleton, *American Pragmatists and Pragmatism*, in « New Philosophy », 1956, pp. 117-23; E. C. Moore, *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*, Columbia University Press, New York 1961 (per la nascita del pragmatismo si veda l'*Introduzione*, pp. 1-15); E. P. Lamanna, *La Filosofia del Novecento*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1963-64, vol. I, parte 2ª, pp. 151-323. Ampia bibliografia in U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1921 e in H. W. Schneider, *trad. cit.*, spec. pp. 715-6. Ulteriori notizie per il pragmatismo del primo No-

vecento nelle successive note bibliografiche ai capp. IV e V. Sul pragmatismo giuridico vedi sotto, dopo il capoverso dedicato a Holmes.

Le opere di Chauncey Wright sono così raccolte: *Philosophical Discussions*, a cura e con un'*Introduzione* di C. E. Norton, H. Holt and Co., New York 1877 (la raccolta comprende tutti i saggi e le principali recensioni di Wright; vi sono però alcune arbitrarie omissioni di taluni passi rispetto agli originali, né di tali omissioni viene informato il lettore); *The Letters of Chauncey Wright*, a cura e con un saggio biografico di J. M. Thayer, J. Wilson and Son, Cambridge 1878 (il curatore ha soppresso, per ragioni di prudenza, molti nomi citati da Wright e ha alterato talvolta la punteggiatura senza peraltro dare notizia dei suoi interventi); *Philosophical Writings: Representative Selections*, a cura di E. H. Madden, Liberal Art Press, New York 1958 (una raccolta degli scritti e delle lettere più importanti di Wright rigorosamente condotta sulla base degli originali, sicché ne sono emerse le omissioni del Norton e del Thayer; importanti, in particolare, le *Letters to Charles Eliot Norton, Grace Norton, and Jane Norton*, Harvard College, Houghton Manuscript Library, che contengono gran parte del pensiero morale del Wright). Un elenco completo di brevi articoli e recensioni di Wright, non più ristampati in alcuna raccolta, si trova in E. H. Madden, *Chauncey Wright*, cit., pp. 163-4 (il libro costituisce un'ottima introduzione generale al pensiero di Wright, è ricco di notizie biografiche e fornisce un'ampia bibliografia). Una ristampa parziale del principale scritto di Wright, *The Evolution of Self-Consciousness*, in *Philosophy in America*, a cura di P. R. Anderson e M. H. Fisch, Appleton-Century and Co., New York 1939. Altri estratti degli scritti di Wright in *Classic American Philosophers*, a cura di M. H. Fisch, Appleton-Century-Crofts, New York 1951 (nella sua *Introduzione generale* Max Fisch ricorda l'interpretazione filosofica e la difesa del darwinismo operate dal Wright). Notizie e testimonianze su Wright e sui suoi rapporti con W. James in R. B. Perry, *op. cit.*, cap. XXXI e tutto il vol. I *passim*; F. O. Matthiessen, *The James Family*, cit., pp. 676 sgg. Sull'influenza di Wright su James, che da lui avrebbe tratto più di un'ispirazione e il concetto di « esperienza pura » che è alla base del suo empirismo radicale, cfr. M. R. Cohen, *Later Philosophy*, in AA. VV., *The Cambridge History of American Literature*, cit., parte II, vol. III, pp. 226-65. Notizie biografiche su Wright studente ad Harvard nel 1852 in G. Edes, *Annales of Harvard Class of 1852*, Harvard University Press, Cambridge 1922. Gli scritti filosoficamente più importanti o più caratteristici di Wright, tutti ristampati nelle *Philosophical Discussions*, tranne il 1°, il 3° e il 5°, sono i seguenti: *The Wind and the Weather*, in « Atlantic Monthly », I, 1857, pp. 272-9; *A Physical Theory of the Universe*, in « North American Review », XCIX, 1864, pp. 1-33. *Mc Cosh on Intuitions*, in « Nation », I, 1865, pp. 627-9; *Natural Theology as a Positive Science*, in « North American Review », C, 1865, pp. 177-185; *The Philosophy of Herbert Spencer*, in « North American Review », C, 1865, pp. 423-76; *Mill on Hamilton*, in « Nation », I, 1865, pp. 278-81; *The Limits of Natural Selections*, in « North American Review », CXI, 1870, pp. 282-310; *The Genesis of Species*, in « North American Review », CXIII, 1872, pp. 1-30; *The Evolution of Self-Consciousness*, in « North American Review », CXVI, 1873, pp. 245-310; *McCosh on Tyndall*, in « Nation », XX, 1875, pp. 277-9; *German Darwinism*, in « Nation », XXI, 1875, pp. 168-85.

Il primo studio sistematico su Wright, nel quale egli viene inoltre considerato per molti rispetti un precursore del pragmatismo e non un semplice esponente del positivismo americano, risale al 1935: G. Kennedy, *The Pragmatic Naturalism of Chauncey Wright*, in AA. VV., *Studies in the History of Ideas*, Columbia University Press, New York, vol. III; l'anno successivo, la tesi che Wright debba essere considerato « di fatto » il fondatore del movimento pragmatico viene sostenuta, senza peraltro valide prove, da S. Ratner, *Evolution and the Rise of the Scientific Spirit in America*, cit.; sul positivismo di Wright, del quale si dimostra l'originalità e la scarsa influenza su di esso del Comte, per non dire di Spencer che Wright, com'è noto, avversava, cfr. R. L. Hawkins, *Positivism in the United States (1853-1861)*, cit. La personalità e l'opera di Wright viene adeguatamente messa a fuoco alcuni anni più tardi nei seguenti lavori: P. P. Wiener, *Chauncey Wright's Defense of Darwin and the Neutrality of Science*, in « Journal of the History of Ideas », VI, 1945, pp. 19-45; H. W. Schneider, *trad. cit.*, parti VI e VIII (del Wright vengono anche riportati alcuni brani di saggi e lettere); J. L. Blau, *Chauncey Wright: Radical Empiricist*, in « New England Quarterly », XIX, 1946, pp. 495-517 (in questo saggio l'empirismo radicale di Wright viene messo principalmente in rapporto con la sua filosofia morale); P. P. Wiener, *Evolution* cit., tutto il cap. III e il cap. IX *passim* e le *Appendici A* e *B* dedicate, la prima alla vita di Wright, la seconda ad una rassegna di lettere di Wright e alla riproduzione di due suoi brevi scritti (il Wiener chiarisce, nel suo libro, la posizione di Wright nel Metaphysical Club, e ne esamina i rapporti con Abbot, James e Peirce, nonché il suo pensiero epistemologico, sociale e morale); J. L. Blau, *Movimenti e figure* cit., cap. V, § 3 (*La psicozoologia positivistica: Chauncey Wright*; Blau esamina principalmente il saggio più noto dell'autore). Il maggiore studioso di Wright è E. H. Madden al quale dobbiamo, oltre al libro di carattere introduttivo già citato, i seguenti lavori: *Chauncey Wright: Forgotten American Philosopher*, in « American Quarterly », IV, 1952, pp. 24-34 (rapida introduzione generale alla filosofia di Wright con particolare riferimento alla gnoseologia del senso comune e alla sua problematica in Wright); in collaborazione con M. C. Madden, *Chauncey Wright*

and the Logic of Psychology, in « Philosophy of Science », XIX, 1952, pp. 325-32 (il pensiero psicologico di Wright come il tramite che conduce dall'associazionismo inglese al funzionalismo di James e di Dewey); *Pragmatism, Positivism, and Chauncey Wright*, in « Philosophy and Phenomenological Research », XIV, 1953, pp. 62-71 (il saggio dimostra come la teoria pragmatica della mente e del significato si trovi prefigurata negli scritti di Wright, sebbene in maniera incompleta e per lo più inconsapevole); *Chauncey Wright's Life and Work: Some New Material*, in « Journal of the History of Ideas », XV, 1954, pp. 445-55 (analisi di alcuni manoscritti di Wright e di un suo saggio scolastico intitolato: *Whether the faculties of Brutes differ from those of Men in kind or in degree only?*); *Wright, James, and Radical Empiricism*, in « Journal of Philosophy », LI, 1954, pp. 868-74 (l'influenza di Wright sui *Principles of Psychology* e sugli *Essays in Radical Empiricism* di James); *The Cambridge Septem*, in « Harvard Alumni Bulletin », LVII, 1955, pp. 310-5 (gli incontri del club dei Septem a Cambridge secondo le note di diario di J. B. Thayer); *Chance and Counterfacts in Wright and Peirce*, in « The Review of Metaphysics », IX, 1956, pp. 420-32 (un'analisi del concetto di *cosmic weather* come prefigurazione del tichismo di Peirce); *The Structure of Scientific Thought*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1960 (il libro studia fra l'altro l'analisi wrightiana del rapido progresso della scienza moderna e la sua critica a Spencer); *Theories of Scientific Method: The Renaissance through the Nineteenth Century* (in collab. con R. M. Blake e con C. J. Ducasse), University of Washington Press, Seattle 1960 (il cap. 13 riguarda il « neutralismo scientifico » di Wright); *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism*, University of Washington Press, Seattle 1963 (il volume costituisce un'estesa analisi della vita e del pensiero di Wright, ne mostra l'influenza su Peirce, James e su altri filosofi e compendia e riassume la ricerca più che decennale del Madden). L'importanza del contributo scientifico, oltre che epistemologico, del Wright era già stato notato un anno dopo la sua morte da S. Newcombe, *Abstract Science in America, 1776-1876*, in « North American Review », CXXII, 1876, pp. 109 sgg. (il saggio si riferisce anche ad Asa Gray). Sulle idee di Wright relative alla scienza giuridica, come diretta anticipazione di Holmes e del pragmatismo giuridico, cfr. M. H. Fish, *One Hundred Years of American Philosophy*, in « Philosophical Review », LVI, 1947, pp. 368-9. Si ricordi infine il saggio di J. J. Chambliss, *Natural Selection and Utilitarian Ethics in Chauncey Wright*, in « America Quarterly », XII, 1960, pp. 144-59, che studia l'originale interpretazione utilitaristica del darwinismo operata da Wright.

Può essere utile ricordare le opere con le quali Wright si è trovato più aspramente in polemica: F. Bowen, *Treatise on Logic: or, the Laws of Pure Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1865

(la recensione di Wright a questo libro in « North American Review », IC, 1865, pp. 592-605); N. Porter, *The Human Intellect: with an Introduction upon Psychology and the Soul*, C. Scribner's Sons, New York 1868 (Noah Porter, come Hickok, è un rappresentante del pensiero accademico ortodosso, ispirantesi principalmente al Reid, contro il quale Wright ha combattuto a lungo); St. George Mivart, *On the Genesis of Species*, Macmillan and Co., London 1871 (Wright, come si ricorderà, ha attaccato a fondo questo libro nel saggio cit. *The Genesis of Species*, incontrando l'approvazione entusiastica di Darwin); id., *Letter to Editor of « North American Review »*, aprile 1872 (è la risposta di Mivart alle critiche di Wright; quest'ultimo replicò col saggio cit. *Evolution by Natural Selection*); B. Parker Bowne, *Chauncey Wright as a Philosopher*, in « New Englander », 1878, pp. 585-603 (una critica assai mordace dell'empirismo di Wright impostosi all'attenzione generale con la pubblicazione delle *Philosophical Discussions* nel '77; Bowne era un seguace dell'idealismo personalistico). Sulla polemica tra J. S. Mill, Mansel, McCosh e altri a proposito dello Hamilton, polemica che ha avuto larga eco negli Stati Uniti e diretta influenza sul pensiero di Wright e anche di Peirce, cfr. F. Restaino, *J. S. Mill e la cultura filosofica britannica*, cit., parte III, pp. 327-419. Si veda anche F. Arata, *La logica di J. S. Mill e la problematica etico-sociale*, Marzorati, Milano 1964.

Lo scritto più importante di Nicholas St. John Green è la *Prefazione* all'opera documentaria *Criminal Law Reports*, 2 voll., Boston 1874-75; gli altri suoi scritti in *Essays and Notes on the Law of Tort and Crime*, Ginn, Boston 1876 (in questa raccolta il saggio più interessante, per le anticipazioni pragmatistiche che Peirce molti anni dopo vide in esso, è quello del 1870 *Proximate and Remote Cause*); il pluralismo empiristico di Green è pure chiaramente delineato nella sua recensione a I. Ray, *Treatise on the Medical Jurisprudence of Insanity*, 1871[5], in « American Law Review », V, 1871, pp. 704 sgg. (ristampato in *Essays and Notes*, cit., pp. 161-9). Su Green cfr. il cap. VII (*The Pragmatic Legal Philosophy of Nicholas St. John Green*) di P. P. Wiener, *op. cit.*, pp. 152-71; cfr. nello stesso vol., le *Biographical Notes on N. St. John Green, Appendice F*, pp. 231-4. La recensione di *Essays and Notes*, cit., in « Harvard Law Review », XLV, 1876, pp. 555 sgg. (la recensione è anonima).

L'opera principale di Oliver Wendell Holmes, Jr., è *The Common Law*, Boston 1881; nuova ed. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1963; gli altri scritti più significativi sono raccolti in *Collected Legal Papers*, a cura di H. J. Laski, Harcourt, Brace and Co., New York 1920; il saggio forse più importante di questa raccolta, *The Path of the Law* (pp. 167-202), è ora riprodotto, con altri due scritti minori, in *The American Pragmatists. Selected Writings*, antologia a cura di M. R. Konwitz e G. Kennedy, The World Pu-

blishing Co., Cleveland-New York 1960, pp. 144-66 (il libro contiene una bibliografia di scritti su O. W. Holmes a p. 406); e inoltre: *Holmes-Pollock Letters*, a cura di M. De Wolfe Howe, 2 voll., Harvard University Press, Cambridge 1941 (le lettere a Pollock contengono numerosi spunti di carattere filosofico e giudizi su Wright, Peirce, James, Green e altri); M. De Wolfe Hower, *Touched with Fire: Civil War Letters and Diary of Oliver Wendell Holmes, Jr., 1861-1864*, Harvard University Press, Cambridge 1946; *The Holmes-Cohen Correspondence*, a cura di F. S. Cohen, in « Journal of the History of Ideas », IX, 1948, pp. 14-5; *Holmes-Laski Letters*, a cura di M. De Wolfe Howe, 2 voll., Harvard University Press, Cambridge 1953. I rapporti tra Holmes e William James sono esaminati in R. B. Perry, *op. cit.* (a pp. 505 sgg. del I vol. e alle pp. 457 sgg. del II vol. sono riprodotte le lettere di Holmes a James). La biografia di Holmes e i suoi rapporti di antica amicizia con Chauncey Wright nel libro di C. Drinker Bowen, *Yankee from Olympus: Justice Holmes and His Family*, Little, Brown and Co., Boston 1944. Un valido orientamento sul pensiero di Holmes si ricava dai seguenti saggi: J. Dewey, *Oliver Wendell Holmes*, in *Characters and Events*, 2 voll., H. Holt and Co., New York 1929 e *Justice Holmes and the Liberal Mind*, in *Mr. Justice Holmes*, a cura di F. Frankfurter, Coward-McCann, New York 1931, pp. 33-45; M. R. Cohen, *Justice Holmes and the Nature of Law*, in « Columbia Law Review », XXXI, 1931, pp. 352-67; D. J. Boorstin, *The Elusiveness of Mr. Justice Holmes*, in « New England Quarterly », XIV, 1941, pp. 478-87; M. H. Fish, *Justice Holmes, the Prediction Theory of the Law, and Pragmatism*, in « Journal of Philosophy », XXXIX, 1942, pp. 85-97. Importante il vol. di J. Hall, *General Principles of Criminal Law*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1947, per comprendere l'applicazione operata da Holmes dei principi evoluzionistici darwiniani al diritto, secondo l'esempio dell'utilitarismo evoluzionistico di Wright (Holmes avrebbe operato una rivoluzione culturale in seno alle scienze giuridiche analoga a quella operata da Wright in seno all'empirismo filosofico). Altri due libri su Holmes o riferentisi a lui: E. N. Garland, *Legal Realism and Justice*, Scribner, New York 1941 (il libro tratta in particolare dell'empirismo radicale applicato al diritto; su Holmes il capitolo introduttivo e un'ampia bibliografia); F. Biddle, *Mr. Justice Holmes*, Scribner, New York 1942. Per l'apporto di Holmes alla nascita del pragmatismo è fondamentale il cap. VII (*Evolutionary Pragmatism in Holme's Theory of the Law*) del vol. cit. di P. P. Wiener, pp. 172-89, e cfr. anche H. W. Schneider, *trad. cit.*, pp. 583-7 (bibliografia a p. 722). Si veda inoltre M. G. White, *Social Thought in America: The Revolt against Formalism*, cit.

Sul pragmatismo giuridico si veda: F. S. Cohen, *Scientific Method and Law*, in « American Bar Association Reports », XIII, 1927, pp. 303-9; F. V. Harper, *Some Implications of Juristic Pragmatism*, in « International Journal of Ethics », XXXIX, 1929, pp. 269-90; id., *The Pragmatic Process in Law*, in « International Journal of Ethics », XLI, 1931, pp. 305-28; J. Frank, *Realism in Jurisprudence*, in « American Law School Review », VII, 1934, pp. 1057-76; W. Nelly, *Toward Legal Understanding*, in « Columbia Law Review », XXXIV, 1934, pp. 862-89; F. S. Cohen, *Trascendental Nonsense and the Functional Approach*, in « Columbia Law Review », XXXV, 1935, pp. 809-41; W. H. Hamilton, *The Path of Due Process of Law*, in AA. VV., *The Constitution Reconsidered*, a cura di C. Read, New York 1938, pp. 167-91. Critiche al realismo giuridico cui pervengono le influenze del darwinismo e del pragmatismo, e di cui Holmes è in gran parte l'iniziatore, in W. B. Kennedy, *Pragmatism as a Philosophy of Law*, in « Marquette Law Review », IX, 1942, pp. 63-77 e in L. L. Fuller, *American Legal Realism*, in « University of Pennsylvania Law Review », LXXXII, 1934, pp. 429-62. Ulteriori notizie bibliografiche in H. W. Schneider, *trad. cit.*, pp. 723-4.

I due scritti di qualche rilievo filosofico di Joseph Bangs Warner sono la recensione a O. W. Holmes, *The Common Law*, cit., in « American Law Review », XV, 1881, pp. 332 sgg. e la conferenza *The Responsibilities of the Lawyer*, pubblicata in « American Bar Association Reports », XIX, 1896, pp. 319-42. Su Warner, con qualche indicazione bibliografica, cfr. P. P. Wiener, *op. cit., Appendice G*, pp. 235-42 (*Biographical Notes on J. B. Warner*; contiene anche un resoconto della nota controversia tra Abbot e Royce, con l'intervento di James e di Peirce; cfr. anche capoverso seguente).

I principali lavori filosofici di Francis Ellingwood Abbot sono: *The Philosophy of Space and Time*, in « North American Review », IC, 1864, pp. 64-116; *The Conditioned and the Inconditioned*, ivi, pp. 402-48 (in questi due saggi Abbot critica la concezione dello spazio in Hamilton, donde poi la discussione con Wright, testimoniata in *The Letters of Chauncey Wright*, cit.); *Philosophical Biology*, cit. (ampio saggio critico nei confronti di Spencer); *Scientific Theism: or Organic Scientific Philosophy*, Little, Brown and Co., Boston 1885 (il libro sviluppa le conferenze tenute al congresso della Concord Summer School nel 1885; per gli altri contributi — di J. Fiske, A. P. Peabody, E. Montgomery, G. H. Howinson, W. T. Harris — a questo importante convegno sul tema *È il panteismo il legittimo risultato della scienza moderna?*, del quale Abbot fornisce un resoconto all'inizio del suo volume, cfr. H. W. Schneider, *trad. cit.*, p. 678); *The Way Out of Agnosticism, or the Philosophy of Free Religion*, Little, Brown and Co., Boston 1890 (contiene le lezioni tenute da Abbot a Harvard quando sostituì per un anno Royce; la recensione di Royce, *Dr. Abbot's « Way Out of Agnosticism »*, in « International Journal of Ethics », I, 1890-91, pp. 98-113, provocò la risposta risentita di Abbot con l'opuscolo *Professor Royce's Libell: a Public*

Appeal for Redress to the Corporation and Overseers of Harvard University, Boston 1891, donde poi la disputa, anche legale, testimoniata in « Nation », LIII, luglio-ottobre 1891, dagli interventi di C.S. Peirce, W. James, J.B. Warner e ancora Abbot); *The Syllogistic Philosophy: or, Prolegomena to Science*, 2 voll., Little, Brown and Co., Boston 1906 (l'opera principale di Abbot che ottenne giudizi lusinghieri da parte di Peirce). Per gli altri scritti di argomento religioso cfr. H. W. Schneider, *trad. cit.*, p. 679. Su Abbot cfr. il vol. di S. Persons, *Free Religion. An American Faith*, Yale University Press, New Haven 1947, che contiene la più ampia e circostanziata esposizione della teologia evoluzionistica di Abbot; cfr. anche H. W. Schneider, *Influence of Darwin and Spencer*, in « Journal of the History of Ideas », VI, 1945, pp. 15-8; P. P. Wiener, *op. cit., passim*; J. L. Blau, *Movimenti e figure* cit., pp. 204-18 (prevalentemente sulla *Syllogistic Phylosophy*); H. W. Schneider, *trad. cit.*, pp. 348-51, 392-4, 530-1; interessanti riferimenti a Abbot nelle *Collected Papers* di C. S. Peirce, 8 voll., Harvard University Press, Cambridge 1931-58.

Le opere principali di John Fiske sono le seguenti: *Outlines of Cosmic Philosophy Based on the Doctrine of Evolutionism*, 2 voll., Houghton, Mifflin and Co., Boston 1874 (è l'opera maggiore di Fiske; l'ed. del 1903 contiene un importante saggio di J. Royce su Fiske come *Introduzione*); *Darwinism and Other Essays*, Macmillan and Co., London-New York 1879 (il volume contiene, tra l'altro, un ampio e importante saggio su Chauncey Wright); *The Destiny of Man Viewed in the Light of His Origin*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1884; *The Idea of God as Affected by Modern Knowledge*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1885 (è il libro tratto da Fiske dalle sue conferenze al congresso cit. della Concord Summer School); *Through Nature to God*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1899; *The Letters of John Fiske*, a cura di E. F. Fiske, Macmillan and Co., London-New York 1940 (contiene, fra l'altro, le lettere di Spencer e Darwin relative alla polemica sull'accentuazione « cosmica » dell'evoluzionismo del Fiske). I saggi di Fiske e di Grant Allen in polemica con James sulla filosofia della storia di ispirazione spenceriana sono i seguenti: J. Fiske, *Sociology and Hero-Worship: an Evolutionist's Reply to Dr. James*, in « Atlantic Monthly », XLVII, 1881, pp. 82-94; G. Allen, *The Genesis of Species*, ivi, pp. 371-81. Opera principale su Fiske è ancora quella di J. S. Clark, *The Life and Letters of John Fiske*, 2 voll., Atlantic Monthly Press, Boston-New York 1917; una importante analisi del pensiero di Fiske nel cap. VI (*Social Evolutionism: Fiske's Philosophy of History*) del vol. cit. di P. P. Wiener, pp. 129-51; cfr. anche J. L. Blau, *op. cit.*, pp. 187-95 (dedicato in particolare alla *Cosmic Philosophy*); H. W. Schneider, *trad. cit.*, pp. 343-8, 378-80, 398-9 (bibliografia a p. 677).

Note al capitolo III.

Gli scritti di Charles Sanders Peirce sono raccolti in 8 voll. e ordinati nel modo seguente: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di C. Hartshorne e P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1931-35 (vol. I: *Principles of Philosophy*; vol. II: *Elements of Logic*; vol. III: *Exact Logic*; vol. IV: *The Simplest Mathemathics*; vol. V: *Pragmatism and Pragmaticism*; vol. VI: *Scientific Metaphysics*); a cura di A. W. Burks, ivi 1958 (vol. VII: *Science and Philosophy*; vol. VIII: *Reviews, Correspondence, and Bibliography*). Sulla cronologia dei paragrafi dei primi 6 voll. delle *Collected Papers* (che raccolgono, come anche i successivi 2 voll., il materiale non in successione cronologica ma per argomenti) cfr. J. Buchler, *Charles Peirce's Empiricism*, Harcourt, Brace and Co., New York 1939, *Appendice II*. La bibliografia del vol. VIII delle *Collected Papers* presenta, nella sua prima sezione, tutti gli scritti di Peirce pubblicati o ripubblicati negli 8 voll. citt. e gli altri scritti strettamente scientifici editi da Peirce, con eccezione dei lavori pubblicati sulla rivista « Nation »; nella seconda sezione viene fornito l'elenco di tutti gli scritti di Peirce (in prevalenza recensioni) apparsi sulla « Nation » (o quanto meno di tutti quelli la cui attribuzione a Peirce è stata chiaramente identificata); nella terza sezione vengono indicate le opere di studiosi e corrispondenti che riproducono o illustrano brani di lettere o di manoscritti di Peirce non inclusi nelle *Collected Papers*. Una indicazione bibliografica relativa alle recensioni alle *Collected Papers*, in N. Bosco, *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, Ed. di « Filosofia », Torino 1959, p. 299. Per i manoscritti di Peirce si veda: R. S. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst 1967. Le principali raccolte di lettere di Peirce sono le seguenti:. C. Ladd Franklin, *Charles Sanders Peirce at the John Hopkins*, in « Journal of Philosophy », XIII, 1916, pp. 715-22 (contiene le lettere alla Ladd Franklin); R. B. Perry, *op. cit.*, capp. 75 e 76 (contiene la corrispondenza fra Peirce e James); *Charles Sanders Peirce's Letters to Lady Welby*, a cura di I. C. Lieb, Whitlock's, New Haven 1953 (sull'importanza di queste lettere, specie per la semiotica del Peirce, cfr. C. K. Ogden - I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism*, Routledge and Kegan Paul, London 1923, trad. it. *Il significato del significato*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 313 sgg., con citazioni di brani di tali lettere); *The Charles Sanders Peirce-Simon Newcomb Correspondence*, a cura di C. Eisele, in « Proceedings of the American Philosophical Society », CI, 1957, pp. 409-33; P. P. Wiener, *The Peirce-Langley Correspondence and Peirce's Manuscript on Hume and the Laws of Nature*, in « Proceedings of the American Philosophical Society », XCI, 1947;

questo manoscritto (*Hume on Miracles and the Laws of Nature*) assieme ad un altro (*Why I am a Pragmatist*) sono riprodotti in P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, cit., *Appendici C* e *D*, pp. 221-6.

Le principali antologie di scritti di Peirce sono le seguenti: *Chance, Love, and Logic*, a cura e con un'*Introduzione* di M. R. Cohen e con un saggio supplementare di John Dewey (*The Pragmatism of Peirce*), Harcourt, Brace and Co., New York 1923, nuova ed., Peter Smith, New York 1949, trad. it. *Caso, amore e logica*, Taylor, Torino 1956 (con una bibliografia degli scritti di Peirce); *The Philosophy of Peirce, Selected Writings*, a cura di J. Buchler, Harcourt, Brace and Co., New York 1940, nuova ed., Routledge and Kegan Paul, London 1950; *Philosophical Writings of Peirce*, a cura di J. Buchler, Dover Publications, New York 1955; *Essays in the Philosophy of Science*, a cura di V. Tomas, The Liberal Art Press, New York 1957; *Values in a Universe of Chance: Selected Writings of Charles Sanders Peirce*, a cura e con un'*Introduzione* di P. P. Wiener, Doubleday Anchor Books, New York 1958, nuova ed., Dover Publications, New York 1966. Scritti di Peirce sono pure riprodotti in *Classic American Philosophers*, a cura e con un'*Introduzione generale* di M. H. Fish e un'*Introduzione* agli scritti di Peirce di A. W. Burks, Appleton-Century-Crofts, New York 1951; *The American Pragmatists. Selected Writings*, cit.

Sulla biografia di Peirce è fondamentale l'articolo di P. Weiss, *Biography of Charles S. Peirce*, in *Dictionary of American Biography*, C. Scribner's Sons, XIV, New York 1934, pp. 398-403 (rist. in AA. VV., *Perspective on Peirce. Critical Essays on Charles Sanders Peirce*, a cura di R. J. Bernstein, Yale University Press, New Haven 1965, pp. 1-12); si veda anche il materiale inedito pubblicato per la prima volta nelle *Appendici* del vol. miscellaneo *Studies in the Philosophy of C. S. Peirce*, Harvard University Press, Cambridge 1952; si veda inoltre il cap. II del libro di W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, Penguin Books, Harmondsworth 1952, nuova ed., con revisioni, Dover Publications, New York 1966, trad. it. (della 1ª ed.) *Introduzione a Charles S. Peirce e il pragmatismo*, Universitaria G. Barbèra, Firenze 1965); una bibliografia (oggi però insufficiente) del materiale biografico su Peirce in J. Buchler, *op. cit.* Sull'attività di Peirce alla John Hopkins University cfr. M. H. Fish - J. J. Cope, *Peirce at John Hopkins University*, in AA. VV., *Studies in the Philosophy of C. S. Peirce*, Harvard University Press, Cambridge 1952; cfr. anche il cit. *Charles S. Peirce at the John Hopkins* di C. Ladd Franklin. Molte notizie si ricavano naturalmente dai 2 voll. cit. di R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*.

Su Benjamin Peirce, padre di Charles Sanders, cfr. AA. VV., *Benjamin Peirce (1809-1880)*, Oberlin, Ohio 1925; R. C. Archibald, *Peirce Benjamin Osgood*, in *Dictionary of American Biography*, cit.; S. Peterson, *Benjamin Peirce: Mathematician and Philosopher*, in « Journal of the History of Ideas », XVI, 1955, rist. in *Roots of Scientific Thought*, New York 1960, pp. 569-92.

Un primo tentativo di esegesi critica nei confronti di Peirce è rappresentato dalla raccolta di saggi nel fascicolo del « Journal of Philosophy », XIII, del 1916: dopo i ripetuti riferimenti di James al Peirce, è questa la prima consistente iniziativa per far conoscere a tutti gli studiosi alcuni frutti del mirabile, ma prevalentemente oscuro, lavoro del vero iniziatore del pragmatismo; spicca, nel fascicolo, il saggio di J. Dewey, *The Pragmatism of Peirce*, pp. 709-15 (poi rist. in *Chance, Love, and Logic*, a cura di M. R. Cohen, cit.); e inoltre: M. R. Cohen, *Charles Sanders Peirce and a Tentative Bibliography of His Published Writings*, pp. 738 sgg. (rist. in *Chance, Love, and Logic*, cit.); C. Ladd Franklin, *Charles Sanders Peirce at the John Hopkins*, cit., pp. 715-22; J. Royce - F. Kernan, *Charles Sanders Peirce*, pp. 701-8. Il riconoscimento dei meriti eccezionali della logica di Peirce, e un'analisi dei suoi apporti, due anni dopo in C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, University of California Press, Berkeley 1918 (la trattazione generale dei contributi peirceiani alla logica simbolica nel cap. V, sez. VII). Ma la vera fortuna di Peirce comincia con la pubblicazione, nel 1923, dell'intelligente antologia di suoi scritti a cura di M. R. Cohen, *Chance, Love, and Logic*, cit. Nello stesso anno l'importanza della semiotica di Peirce viene segnalata dal pure famosissimo libro di C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, cit. L'anno precedente, mentre si moltiplicavano gli studi tendenti a lumeggiare la nascita storica del pragmatismo (studi cit. nelle note al cap. II e ovviamente riguardanti più o meno direttamente l'opera di Peirce), John Dewey aveva pubblicato sulla « Revue de métaphysique et de morale » il saggio cit. *Le développement du pragmatisme américain*, rist. in inglese col titolo *The Development of American Pragmatism* nel II vol. degli *Studies in the History of Ideas*, cit., pp. 353-77: in questo saggio Dewey non soltanto chiarisce la differenza essenziale tra il pragmatismo di Peirce e quello di James, ma coglie anche acutamente l'origine e il fondamento del lavoro di Peirce nel riferimento a Kant e all'idealismo critico tedesco. Un ulteriore approfondimento in questo senso nel saggio di J. H. Muirhead, *Peirce's Place in the American Philosophy*, in « Philosophical Review », XXXVII, 1928, pp. 460-81 (nello stesso anno e sulla medesima rivista Muirhead pubblicava il saggio già segnalato *How Hegel Came to America*, pp. 226-40; tre anni più tardi Muirhead pubblicherà il vol. *The Platonic Tradition* cit., in cui il cap. III della parte III è dedicato a Peirce). L'anno successivo il sinechismo di Peirce viene studiato da C. Hartshorne, *Continuity, The Form of Forms*, in « Monist », XXXVIII, 1929, pp. 521-34. Dal 1931 al '35 appaiono i primi 6 voll. delle *Collected Papers*: di

qui un immediato moltiplicarsi di studi, di riferimenti, di saggi dedicati a Peirce tra i quali ricordiamo: E. Nagel, *Peirce's Guess at the Riddle*, in « Journal of Philosophy », XXX, 1933, pp. 365-86 (dal titolo di un ampio manoscritto di Peirce dedicato alla terza categoria fenomenologica, abbozzo incompiuto di un libro; cfr. *Collected Papers*, cit., vol. I, libro III, cap. 3, pp. 181-226); J. Dewey, *Peirce's Theory of Quality*, in « Journal of Philosophy », XXXII, 1935, pp. 701-8 (è un intervento critico di Dewey nei confronti del saggio di T. A. Goudge, *The Views of Charles Peirce on the Given in Experience*, ivi, pp. 533-44; quest'ultimo rispose a Dewey col saggio *Further Reflexions on Peirce's Doctrine of the Given*, ivi, XXXIII, 1936, pp. 289-95; nel vol. XXXII, 1935, della stessa rivista cfr. anche il saggio di H. G. Townsend, *Some Sources and Early Meanings on American Pragmatism as Reflected in Volume V of the Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, pp. 181-7); H. S. Leonard, *The Pragmatism and Scientific Metaphysics of C. S. Peirce*, in « Philosophy of Science », IV, 1937, pp. 109-21; C. W. Morris, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, in « Philosophical Review », XLVII, 1938, pp. 109-27; K. Britton, *An Introduction to the Metaphysics and Theology of Charles Sanders Peirce*, in « Ethics », XLIX, 1938-39, pp. 435-65; E. Nagel, *Charles S. Peirce, Pioneer of Modern Empiricism*, in « Philosophy of Science », VII, 1940, pp. 69-80.

Sin dal 1934 era uscito un volume su Peirce, dedicato alla sua teoria categoriale: E. Freeman, *The Categories of Charles Peirce*, Open Court Publishing Co., Chicago 1934; ma la prima monografia sistematica appare cinque anni dopo: J. Buchler, *op. cit.* (Buchler inserisce la figura di Peirce in uno studio approfondito delle origini del pragmatismo e propone un primo orientamento complessivo, peraltro ristretto, circa il significato del suo lavoro); negli stessi anni Buchler pubblica alcuni articoli di rilievo, tra i quali: *Peirce's Theory of Logic*, in « Journal of Philosophy », XXXVI, 1939, pp. 197-215 e *The Accidents of Peirce's System*, ivi, XXXVII, 1940, pp. 264-9 e soprattutto cura la fortunata raccolta cit. di scritti peirceiani *The Philosophy of Peirce, Selected Writings*, 1940. Un ulteriore tentativo di interpretazione sistematica della sparsa moltitudine degli scritti peirceiani si ha col vol. di J. K. Feibleman, *An Introduction to Peirce's Philosophy, Interpreted as a System*, Harper and Bros., New York 1946, nuova ed., Allen and Unwin, London 1960 (il volume, che riprende e rielabora vari articoli di Feibleman, analizza anche le analogie tra la filosofia di Peirce e di Whitehead). Il vol. cit. di P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, esamina, nel suo IV capitolo (*The Evolutionism and Pragmatism of Peirce*), il rapporto che lega le origini e gli esiti ultimi del pensiero di Peirce col darwinismo e col pensiero di Chauncey Wright, di Abbot e di altri; in tale contesto rifluiscono, con alcune modifiche, i due saggi di

Wiener, *Peirce's Metaphysical Club and the Genesis of Pragmatism*, in « Journal of the History of Ideas », VII, 1946, pp. 219-34 e *The Evolutionism and Pragmatism of Peirce*, ivi, pp. 321-50; poi T. A. Goudge sviluppa in volume i suoi studi su Peirce già parzialmente esposti nei saggi citt. e nei seguenti: *Peirce's Treatment of Induction*, in « Philosophy of Science », VII, 1940, pp. 56-68 e *The Conflict of Naturalism and Transcendentalism in Peirce*, in « Journal of Philosophy », XLIV, 1949, pp. 365-75; il volume, *The Thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto 1950, riprende e approfondisce con un'ampia analisi la tesi di un contrasto non risolto tra motivazione scientifica e motivazione trascendentale in Peirce. Una monografia introduttiva a tutto il pensiero di Peirce e scritta con intento divulgativo (in realtà un lavoro assai accurato, anche se discutibile per taluni giudizi critici) è quello di W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, cit., 1952. Nel 1953 appare il libro di M. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*, University of Chicago Press, Chicago 1963[2], che svolge un'analisi della faneroscopia e della metafisica peirceiana alla luce della teoria pragmatica elaborata da Peirce, a giudizio di Thompson, in due fasi successive: prima e dopo il 1890. Un anno prima erano comparsi i 24 saggi del vol. miscellaneo *Studies in the Philosophy of C. S. Peirce*, a cura di P. P. Wiener e F. H. Young, Harvard Universiy Press, Cambridge 1952 (con bibliografia), volume che ottenne un notevole successo e contribuì a diffondere fra gli studiosi un interesse crescente per l'opera di Peirce; l'esito fortunato dell'iniziativa suggerì, dodici anni più tardi, una seconda serie di saggi col medesimo titolo, a cura di E. C. Moore e R. Robin, University of Massachusetts Press, Amherst 1964 (con una bibliografia delle opere di Peirce intesa come supplemento al vol. VIII delle *Collected Papers* apparso, assieme al VII, nel '58); un'altra raccolta di saggi è quella di AA. VV. *Perspective on Peirce*, cit., che comprende sei saggi di argomento vario, dal biografico ai problemi logici e metafisici. Negli anni '50 gli studi dedicati a Peirce, che hanno cominciato ad interessare da tempo la cultura europea, si arricchiscono di altre tre monografie tedesche e italiane: J. von Kempsky, *Charles Sanders Peirce und der Pragmatismus*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1952; A. Guiccione Monroy, *Peirce e il pragmatismo americano*, Palumbo, Palermo 1957; N. Bosco, *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, cit. Gli anni '60 vedono l'apparizione di una nutrita serie di poderose monografie sui diversi aspetti dell'opera di Peirce, ormai affrontata con adeguata conoscenza del materiale edito e inedito e degli opportuni strumenti esegetici, a cominciare dal libro di M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1961, che costituisce forse il lavoro più solido, più ricco e più convincente sinora apparso, anche per il suo riferirsi, specie nella prima parte, ai manoscritti giovanili di Peirce non utilizzati

nelle *Collected Papers* e ad altri inediti; ad esso seguono, con varia mole ed importanza, ma sempre con notevole impegno di studio: H. Wennerberg, *The Pragmatism of C. S. Peirce: An Analytical Study*, C. W. K. Gleerup, Lund e E. Munksgaard, Copenhagen 1962 (contiene anche una rassegna delle varie posizioni critiche relative alla sistematicità o meno del pensiero di Peirce); J. F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, Seattle 1963; J. E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, Oxford University Press, London-New York 1963; W. P. Haas, *The Conception of Law and the Unity of Peirce's Philosophy*, Studia Friburgensia University Press, Fribourg 1964; T. S. Knight, *Charles Peirce*, Washington Square Press, New York 1965; J. J. Fitzgerald, *Peirce's Theory of Signs as Foundation of Pragmatism*, Mouton and Co., The Hague 1966 e infine V. G. Potter, *Charles S. Peirce on Norms and Ideals*, The University of Massachusetts Press, Worcester 1967 che, capovolgendo la tradizionale, anche se non esclusiva, interpretazione di Peirce, vuol mostrare come la morale, l'estetica, le scienze normative in generale, costituiscano il fondamento della teoria pragmatica peirceiana e non viceversa. Si aggiungano i due volumi: E. C. Moore, *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*, cit., la cui parte I costituisce una buona introduzione generale al pensiero di Peirce e A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*, Freeman, Cooper and Co., San Francisco 1968, in cui Ayer, senza riferirsi all'esegesi storico-critica su Peirce, svolge, in forma teoretica, una libera e personale rilettura delle *Collected Papers* mostrandone in modo vivace e stimolante l'attualità problematica e la validità filosofica.

Quanto ai numerosissimi contributi particolari dedicati ai vari aspetti del pensiero di Peirce diamo qui un'indicazione essenziale, scegliendo preferibilmente quei lavori che hanno più diretta connessione con i temi di questo libro e trascurando di ripetere saggi e libri già citati nei precedenti capoversi. Per la logica e la semiologia cfr.: T. Goudge, *Peirce's Treatment of Induction*, cit.; A. W. Burks, *Peirce's Conception of Logic as a Normative Science*, in « Philosophical Review », LII, 1943, pp. 187-93; id., *Peirce's Theory of Abduction*, in « Philosophy of Science », XIII, 1943, pp. 301-6; id., *Icon, Index, and Symbol*, in « Philosophy and Phenomenological Research », IX, 1949, pp. 673-89; A. W. Burks - P. Weiss, *Peirce's Sixty-six Signs*, in « Journal of Philosophy », XLII, 1945, pp. 383-8; J. Dewey, *Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought, and Meaning*, in « Journal of Philosophy », XLIII, 1946, pp. 85-95; G. Gentry, *Peirce's Early and Later Theory of Cognition and Meaning: Some Critical Comments*, in « Philosophical Review », LV, 1946, pp. 634-50; M. Thompson, *The Logical Paradoxes and Peirce's Semeiotic*, in « Journal of Philosophy », XLVI, 1949, pp. 513-36; W. Alston, *Pragmatism and the Theory of Signs in Peirce*, in « Philosophy and Phenomenological Research », XVI, 1956, pp. 79-88; E. Riverso, *La logica di Charles Sanders Peirce, Appendice* a *Metafisica e scientismo*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1957, pp. 126-46; E. H. Madden, *Peirce e la ricerca del metodo*, in « Rivista di Filosofia », XLIX, 1958; H. G. Frankfurth, *Peirce's Notion of Abduction*, in « Journal of Philosophy », LV, 1958, pp. 593-7; R. Rivetti Barbo, *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo da Peirce a Tarski*, Vita e Pensiero, Milano 1961 (con bibliografia); J. W. Lenz, *Induction as Self-Corrective*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, cit., seconda serie, 1964, pp. 151-162; N. R. Hanson, *Notes Toward a Logic of Discovery*, in *Perspective on Peirce*, cit., pp. 42-65; R. J. Bernstein, *Action, Conduct, and Self-Control*, ivi, pp. 66-91. Si veda inoltre il vol. di J. Dewey e A. F. Bentley, *Knowing and the Known*, The Beacon Press, Boston 1949, per i frequenti riferimenti alla semiotica peirceiana.

Per la metafisica e la faneroscopia cfr.: H. S. Leonard, *The Pragmatism and Scientific Metaphysics of C. S. Peirce*, cit.; K. Britton, *An Introduction to the Metaphysics and Theology of C. S. Peirce*, cit.; J. Feibleman, *Peirce's Phaneroscopy*, in « Philosophy and Phenomenological Research », X, 1940, pp. 208-16; F. M. Harnblin, *A Comment on Peirce's Tychism*, in « Journal of Philosophy », XLII, 1945, pp. 378-83; W. B. Gallie, *The Metaphysics of C. S. Peirce*, in « Proceedings of the Aristotelian Society », XLVII, 1946-47, pp. 27-62; H. W. Schneider, *Fourthness*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, cit., 1952, pp. 209-14; W. D. Oliver, *The Final Cause and Agapasm in Peirce's Philosophy*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, cit., seconda serie, pp. 289-303; J. E. Smith, *Community and Reality*, in *Perspective on Peirce*, cit., pp. 92-119.

Sull'evoluzionismo di Peirce cfr.: C. Hartshorne, *Charles Sanders Peirce's Metaphysics of Evolution*, in « New England Quarterly », XIV, 1941, pp. 49-63; A. O. Lovejoy, *A Note on Peirce's Evolutionism*, in « Journal of the History of Ideas », VII, 1948, pp. 351-4 (rist. in P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, cit., *Appendice E*, pp. 227-30); P. P. Wiener, *Peirce's Evolutionary Interpretations of the History of Science*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, cit., 1952, pp. 143-52; R. Wells, *The True Nature of Peirce's Evolutionism*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, cit., seconda serie, pp. 304-22; T. A. Goudge, *Peirce's Evolutionism After Half a Century*, ivi, pp. 323-41. Si veda inoltre, per la cosmologia evoluzionistica di Peirce, M. R. Cohen, *Introduzione* a *Chance, Love, and Logic*, cit.

Sul realismo di Peirce cfr.: E. C. Moore, *The Scholastic Realism of C. S. Peirce*, in « Philosophy and Phenomenological Research »,

XII, 1952, pp. 406-17; W. Reese, *Philosophic Realism: A Study in the Modality of Being*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, cit., 1952, pp. 225-37; R. Workman, *Pragmatism and Realism*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, cit., seconda serie, pp. 242-53 (ma non si dimentichi il vol. cit. di J. F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*).

Per il rapporto di Peirce con il pensiero di Kant cfr.: J. Feibleman, *Peirce's Use of Kant*, in « Journal of Philosophy », XLII, 1945, pp. 365-78; per il rapporto con Chauncey Wright: E. H. Madden, *Chance and Counterfact in Peirce and Wright*, in « The Review of Metaphysics », IX, 1956, pp. 420-32; per il rapporto con Whitehead: J. H. Kultgen, *The « Future Metaphysics » of Peirce and Whitehead*, in « Kantstudien », LI, 1959-60, pp. 285-93; per il rapporto con Husserl: H. Spiegelberg, *Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction*, in « Philosophy and Phenomenological Research », XVI, 1956, pp. 351-9; per il rapporto con Cassirer: J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, trad. it., Laterza, Bari 1970, pp. 98-9 nota.

Note al capitolo IV.

Le opere di William James, tutte edite, sono le seguenti: *Introduzione* a *The Literary Remains of the Late Henry James*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1884; *The Principles of Psychology*, 2 voll., H. Holt and Co., New York 1890, nuova ed., Dover Publications, New York 1950; *Psychology, Briefer Course*, H. Holt and Co., New York 1892 (ed. successive, ivi 1948 e 1961); *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green and Co., New York e London 1897, nuova ed., Dover Publications, New York 1956; *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1898, 2ª ed. (con *Prefazione* contenente le repliche di James ai suoi critici), ivi 1899; *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on some of Life's Ideals*, H. Holt and Co. e Longmans, Green and Co., New York-London 1899; *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, Green and Co., New York-London 1902; *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, ivi 1907; *The Meaning of Truth: A Sequel to « Pragmatism »*, ivi 1909; *A Pluralistic Universe, Hibbert lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, ivi 1909; *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*, a cura di H. James, Jr., e H. M. Kallen, ivi 1911; *Memories and Studies*, a cura di H. James, Jr., e R. B. Perry, ivi 1911; *Essays in Radical Empiricism*, a cura di R. B. Perry, ivi 1912; *Collected Essays and Reviews*, a cura di R.B. Perry, ivi 1920; *Letters of William James*, a cura e con un'*Introduzione* biografica di H. James, Jr., 2 voll., Atlantic Monthly Press, Boston e Longmans, Green and Co., London 1920; *Selected Letters*, a cura di E. Hardwick, Farrar, Straus and Cudahy, New York 1961; *William James on Psychical Research*, a cura di G. Murphy e R. O. Ballou, Chatto and Windus, London 1961; *The Letters of William James and Théodore Flournoy*, a cura di R. C. Le Clair, University of Wisconsin Press, Madison 1966. Una bibliografia completa di tutti gli scritti di James è stata edita da R. B. Perry, *Annotated Bibliography of the Writings of William James*, Longmans, Green and Co., New York 1920.

Principali traduzioni italiane: *Principi di psicologia*, a cura di G. Ferrari e A. Tamburini, Società Editrice Libraria, Milano 1901 (più che una trad. integrale dei 2 voll. dei *Principles* è una fusione di questi con il *Briefer Course* col consenso dell'autore); *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana*, a cura di G. Ferrari e M. Calderoni, Bocca, Torino 1904; *Gli ideali della vita (Discorsi ai giovani e ai maestri)*, a cura di G. Ferrari, ivi 1906; *Saggi pragmatisti*, prefazione e bibliografia a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 1910 (contiene: *Concezione filosofica e risultati pratici*; *Le energie degli uomini*; *L'immortalità umana*; *La nozione di coscienza*); *La volontà di credere*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1912; *Introduzione alla filosofia*, Bocca, Milano 1944; *Principi di psicologia*, a cura e con un'*Introduzione* di G. Preti, Principato, Milano 1950; *Saggi sull'empirismo radicale*, a cura e con un'*Introduzione* di N. Dazzi, Laterza, Bari 1971. Brani da *I principi di psicologia*, dal *Breve Corso*, da *Le varie specie di esperienza religiosa*, dai *Discorsi agli insegnanti*, da *Memorie e studi* sono riprodotti e tradotti in M. Knight, *Introduzione a William James*, Editrice universitaria, Firenze 1963 (trad. del vol. *William James*, Penguin Books, Harmondsworth 1950, 2ª ed., ivi 1954); altri brani dalle opere principali nelle raccolte antologiche a cura di A. Santucci, *Il pensiero di W. James*, Utet, Torino 1969 e *Il pragmatismo*, ivi 1971.

Per la biografia di W. James sono fondamentali: H. James, *A Small Boy and Others*, Scribner's Son, London-New York 1913; id., *Notes of a Son and Brother*, ivi 1914; C. H. Grattan, *The Three Jameses, a Family of Minds*, Longmans, Green and Co., London-New York 1932; R. B. Perry, *The Thought and Character of William James* cit. (la monumentale e più volte citata monografia del Perry contiene numerosi inediti; di tale opera esiste una versione abbreviata: *The Thought and Character of William James, Briefer Version*, Harvard University Press, Cambridge 1948, nuova ed. riveduta, Harper Torchbooks, New York 1964); F. O. Matthiessen, *The James Family* cit.; *The Diary of Alice James*, a cura di L. Edel, Dodd, Mead, New York 1964; G. W. Allen, *William James, A Biography*, Viking Press, New York 1967.

La bibliografia degli scritti su James è sterminata; un'indicazione sufficientemente ampia è reperibile nel vol. di G. Riconda, *La filosofia di William James*, Edizioni di « Filosofia », Torino 1962, pp. 180-5. Ci limiteremo qui ad un'indicazione essenziale distinguendo i volumi dai saggi. Libri dedicati a James: M. Hébert, *Le pragmatisme*, Nourry, Paris 1910; A. Menard, *Analyse et critique des principes de la psychologie de James*, Alcan, Paris 1911; E. Boutroux, *William James*, Colin, Paris 1911; C. A. Busch, *W. James als Religionphilosoph*, Göttingen 1911; T. Flournoy, *La philosophie de W. James*, Saint-Blaise 1911, trad. inglese: *The Philosophy of W. James*, H. Holt and Co., New York 1917; H. Reverdin, *La notion de l'expérience d'après William James*, Georg, Genève 1913; W. Bloch, *Der Pragmatismus von James und Schiller*, München 1913; H. M. Kallen, *William James and Henri Bergson*, University of Chicago Press, Chicago 1914; J. E. Turner, *An Examination of William Jame's Philosophy*, Blackwell, Oxford 1919; S. Tissi, *James*, Ediz. Athena, Milano 1924; U. Cugini, *L'empirismo radicale di W. James*, F. Perrella, Genova 1925; J. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, Marshall Jones, Boston 1926; M. Le Breton, *La personnalité de William James*, Hachette, Paris 1929; T. Blau, *William James, la théorie de la connaissance et de la verité*, Jouve, Paris 1933; M. Cornesse, *L'idée de Dieu chez William James, étude historique et critique*, Allier Père, Grenoble 1933; id., *Le rôle des images dans la pensée de William James*, ivi 1933; G. Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, Denoël & Steele, Paris 1933; R. B. Perry, *The Thought and Character* cit., 2 voll., Little, Brown and Co., Boston 1935; id., *In the Spirit of William James*, Yale University Press, New Haven 1938; AA. VV., *William James, The Man and the Thinker. Adresses Delivered at the University of Wisconsin in Celebration of the Centenary of His Birth*, a cura di M. C. Otto, University of Wisconsin Press, Madison 1942; A. A. Roback, *William James, His Marginalia, Personality and Contribution*, Sci-Art, Cambridge (Mass.) 1942; AA. VV., *In Commemoration of William James, 1842-1942*, Columbia University Press, New York 1942; K. Nassauer, *Die Rechtsphilosophie von William James*, Bremen 1943; J. A. Vasquez, *La Formación del pensamiento de William James*, Universidad de Tucumán, Tucumán 1944; L. Morris, *William James, The Message of a Modern Mind*, Scribner's Son, London-New York 1950; M. Knight, *William James*, cit.; H. Schmidt, *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und seine Bedeutung für amerikanischen Pragmatismus*, Winter, Heidelberg 1959; G. A. Roggerone, *James e la crisi della coscienza contemporanea*, Marzorati, Milano 1961, 2ª ed., ivi 1967; B. P. Brennan, *The Ethics of William James*, Bookman, New York 1961; J. Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*, W. De Gruyter, Berlin 1961; G. Riconda, *La filosofia*

di William James, cit.; T. R. Martland, *The Metaphysics of William James and John Dewey*, Philosophical Library, New York 1963; E. C. Moore, *William James*, Washington Square Press, New York 1965; G. W. Allen, *William James, A Biography*, cit.; B. Wilshire, *William James and Phenomenology: A Study of « The Principles of Psychology »*, Indiana University Press, Bloomington 1968; J. Wild, *The Radical Empiricism of William James*, Doubleday, New York 1970.

L'elenco completo degli articoli attraverso i quali si è snodata la polemica sul pragmatismo (grosso modo dal 1903 al 1910) originata dai tre scritti fondamentali di James (*Philosophical Conception and Practical Results*, in « University of California Chronicle », 1898, rist. con qualche lieve modifica e col titolo *The Pragmatic Method*, in « Journal of Philosophy », I, 1904, pp. 673-87), di Schiller (*Humanism*, Macmillan and Co., London 1903) e di Dewey (*Studies in Logical Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1903) si trova in H. W. Schneider, *A History of American Philosophy, trad. cit.*, pp. 711-5; attraverso tali articoli, pubblicati prevalentemente sul « Journal of Philosophy » dal 1904 al 1909, con interventi, controinterventi, repliche e controrepliche dovute ad autori come J. Royce, J. M. Baldwin, R. B. Perry, P. Montague, W. T. Bush, J. E. Russell, R. W. Sellars, A. W. Moore, E. B. MacGilvary, J. B. Pratt, H. M. Kallen, A. O. Lovejoy (di quest'ultimo particolarmente noto il saggio critico *The Thirteen Pragmatists*, in « Journal of Philosophy », V, 1908, pp. 1-12, 29-39) e altri, la controversia è ricostruibile nel modo più adeguato, soprattutto per i numerosi interventi e risposte di James, Schiller e Dewey che denunciano, in sostanza, la loro differente orientazione. Su James e Dewey, oltre alle indicazioni già fornite nel paragrafo precedente, si veda G. Schrader, *Der Pragmatismus von James und Dewey*, in « Kantstudien », XLVIII, 1956-57, pp. 425-436; su James e Schiller cfr.: P. E. Chiocchetti, *W. James e F. C. S. Schiller*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1910, pp. 142-58; id., *Saggio di esposizione sintetica del pragmatismo religioso di W. James e di F. C. S. Schiller*, ivi 1911, pp. 24-35, 212-31; R. B. Perry, *Dr. Schiller on W. James and on Realism*, in « Mind », XXIV, 1915, pp. 240-9; G. Gronau, *Der Pragmatismus von James und Schiller*, in *Die Philosophie der Gegenwart*, Wendt & Klauvel, Lagensalz 1919; A. Aliotta, *La pluralità originaria degli spiriti nel pragmatismo di F. C. S. Schiller e W. James*, in *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo*, nuova ed., Perrella, Roma 1949; P. Weigand, *Psychological Types in F. Schiller and W. James*, in « Journal of the History of Ideas », XIII, 1952, pp. 376-83; su Schiller indicazioni bibliografiche in H. W. Schneider, *trad. cit.*, p. 718; qui ricordiamo l'importante lavoro di R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller*, King's Crown Press, New York 1955; e si veda anche S. S. White,

A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and J. Dewey, University of Chicago Libraries, Chicago 1940; una raccolta di passi tratti dalle principali opere di Schiller e tradotti, con una breve introduzione sull'autore, in E. P. Lamanna, *Il Pragmatismo anglo-americano (James - Schiller - Dewey). Antologia sistematica degli scritti degli autori trattati*, Società Editrice Universitaria, Firenze 1952, pp. 187-234, e in *Il pragmatismo*, a cura di A. Santucci, cit. Sul rapporto James-Wright, oltre a ciò che è stato indicato nelle note bibliografiche al capitolo II, si veda E. H. Madden, *Wright, James and Radical Empiricism*, in « Journal of Philosophy », L, 1954, pp. 868-74. Sul rapporto James-Bergson cfr.: W. B. Pitkin, *James and Bergson: or, Who Is Against Intellect*, in « Journal of Philosophy », VII, 1910, pp. 225-31; in risposta al Pitkin: H. MacKallen, *James, Bergson, and Mr. Pitkin*, ivi, pp. 353-7; poi intervenne anche lo stesso H. Bergson, *A propos d'un article de Mr. W. B. Pitkin intitulé « James et Bergson »*, ivi, pp. 385-8; A. Levi, *La filosofia dell'esperienza*, Poligrafico Emiliano, Bologna 1911 (sul rapporto James-Bergson cfr. pp. 31 sgg.); id., *La filosofia dell'intuizione indifferenziata (H. Bergson e W. James)*, in « Rivista di psicologia applicata », 1911, pp. 47-75; H. McKallen, *W. James and H. Bergson. A Study of Contrasting Theories of Life*, Chicago 1912; G. Sorel, *De l'utilité du pragmatisme*, Alcan, Paris 1917 (p. 2 nota e *passim*); M. Capek, *Stream of Consciousness and Durée Réelle*, in « Philosophy and Phenomenological Research », X, 1950, pp. 331-53. Per il pragmatismo in Italia, con particolare riferimento a James, cfr. M. M. Rossi, *Il pragmatismo italiano*, in « Rivista di psicologia », 1923, pp. 8-23 (il saggio è in polemica col libro cit. di U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, che è pure assai importante per questo periodo e per il rapporto James-Papini; Rossi a sua volta distingue le varie tendenze pragmatistiche italiane); fondamentale il vol. di A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963 (pp. 161-2 la distinzione tra pragmatismo psicologico o magico e pragmatismo logico); su Vailati e Calderoni cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, pp. 23-47 e *passim*; inoltre il vol. cit. di A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, *passim*, e la *Nota Introduttiva* di F. Rossi-Landi a G. Vailati, *Il metodo della filosofia*, Laterza, Bari 1967², con bibliografia, pp. 7-36. Per il rapporto con Wundt cfr.: C. H. Judd, *Radical Empiricism and Wundt's Philosophy*, in « Journal of Philosophy », II, 1905, pp. 169-76. Per il rapporto con Lotze: O. Kraushaar, *What James's Philosophical Orientation Owes to Lotze*, « Philosophical Review », XLVII, 1938, pp. 517-26; id., *Lotze's Influence on the Pragmatism and Practical Philosophy of William James*, in « Journal of the History of Ideas », I, 1940, pp. 439-58; su Wundt e Lotze sono utili le monografie: A. Lichtenstein, *Lotze und Wundt*, C. Hurzenegger, Berna 1900 e O. Passkönig, *Die Psychologie Wilhelm Wundts*, S. Volkeinung, Leipzig 1912. Sul rapporto James-Münsterberg e sugli studi sull'arco riflesso cfr.: M. Knight, *William James*, cit., *Introduzione*; H. B. Van Wesep, *Seven Sages: The Story of American Philosophy*, D. McKay Co., New York 1960, pp. 183-4; si veda anche lo scritto di J. Dewey, *H. Münsterberg: The Eternal Values* (recensione), in « Philosophical Review », XIX, 1910, pp. 188-92. Sulla teoria delle emozioni enunciata sia da James, sia da Lange cfr.: E. B. Tichener, *An Historical Note on the James-Lange Theory of Emotion*, in « American Journal of Psychology », XXV, 1914, pp. 427-47; A Baratono, *Sviluppi della teoria Lange-James sulle emozioni*, G. B. Marzano, Genova 1924 (estratto dai « Quaderni di Psichiatria », XI, 1924). Per il rapporto con l'hegelismo e con Dewey: B. T. Wilkins, *James, Dewey, and Hegelian Idealism*, in « Journal of the History of Ideas », XVI, 1956, pp. 332-46. Per il rapporto con il marxismo: A. Gregor, *James, Marxism, and Ethics: A Methodological Inquiry*, in « Philosophy and Phenomenological Research », XXVII, 1967, pp. 368-77. Un confronto tra l'empirismo di James e quello di Hume: J. B. Shouse, *D. Hume and W. James*, in « Journal of the History of Ideas », XII, 1952, pp. 514-27. Sul carattere fenomenologico del lavoro di James, specialmente in sede psicologica, e sulle analogie tra James e la fenomenologia contemporanea cfr.: A. Schuetz, *W. James's Concept of the Stream of Thought phenomenologically Interpreted*, in « Philosophy and Phenomenological Research », II, 1941, pp. 442-52; M. A. Gurvitch, *W. James' Theory of the « Transient Parts » of the Stream of Consciousness*, in « Philosophy and Phenomenological Research », III, 1942, pp. 449-77; J. Linschoten, *Auf dem Wege zur einer phänomenologischen Psychologie* cit.; J. M. Edie, *Notes on the Philosophical Anthropology of William James*, in AA. VV., *An Invitation to Phenomenology. Studies in the Philosophy of Experience*, a cura di J. M. Edie, Quadrangle Books, Chicago 1965, pp. 110-32; J. J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology. A Historico-Critical Study*, Nauwelaerts, Louvain e Duquesne University Press, Pittsburgh 1967 (per il rapporto con James e con Stumpf pp. 71-7); J. M. Edie, *William James and the Phenomenological Thesis of the Primacy of Perception*, in *Atti del XIV Kongress Internationaler für Philosophie*, Wien 1970, pp. 88-95. Per il rapporto James-Whitehead: V. Lowe, *W. James and Whitehead's Theory of Prehension*, in « Journal of Philosophy », XXXVIII, 1941, pp. 113-26; id., *The Influence of Bergson, James, and Alexander on Whitehead*, in « Journal of the History of Ideas », IX, 1949, pp. 267-96. Su James e la storia dell'empirismo: R. B. Perry, *The Place of William James in the History of Empiricism*, in « Proceedings of Seventh International Congress of Philosophy », a cura di G. Ryle, Oxford-London 1931, pp. 480-6. Sul primo e sull'ultimo James: M. Capek, *The Reappearance of the Self in the Last Philo-*

sophy of William James, in « Philosophical Review », LXII, 1953, pp. 526-44; id., *James's Early Criticism of the Automaton Theory*, in « Journal of the History of Ideas », XIV, 1954, pp. 250-79; A. Santucci, *La filosofia del primo James*, in « Rivista di Filosofia », LV, 1964, pp. 13-53; sull'empirismo radicale di James si veda la parte III del vol. cit. di G. Riconda, *La filosofia di William James* e l'*Introduzione* di N. Dazzi a James, *Saggi sull'empirismo radicale*, cit., pp. 7-28 (con bibliografia essenziale).

Tra i libri che si riferiscono a James o gli dedicano analisi ricordiamo: H. W. Höffding, *W. James*, in *Philosophes Contemporains*, Alcan, Paris 1907; J. Royce, *W. James and Other Essays on the Philosophy of Life*, The Macmillan Co., New York-London 1911; A. Nyman, *Kant-Renouvier-James*, in *Nütidsandanke*, C. W. Gleerups, Lund 1927; J. Dewey, *William James*, in *Characters and Events* cit. (di Dewey è pure assai importante il saggio *The Vanishing Subject in the Psychology of James*, in « Journal of Philosophy », XXXVII, 1940, pp. 589-99); J. Wahl, *Vers le concret*, Alcan, Paris 1932 (con un importante commento alle *Lettere di James*, pp. 124 sgg.; di J. Wahl si ricordi anche il vol. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, Paris 1920); R. B. Perry, *Realms of Value*, Harvard University Press, Cambridge 1954. Un buon profilo della filosofia di James in E. C. Moore, *Peirce, James, and Dewey*, Columbia University Press, New York 1961, parte II, pp. 107-80.

Note al capitolo V.

Sul rapporto tra pragmatismo e pragmaticismo, oltre a quanto si è già via via indicato, si può vedere in particolare: A. Lalande, *Pragmatisme et pragmaticisme*, in « Revue de Philosophie », 1906, pp. 121-46; N. Bosco, *Due pragmatismi: Peirce e James*, in « Filosofia », 1957, pp. 497-507; G. Kennedy, *Pragmatism, Pragmaticism, and the Will to Believe. A Reconsideration*, in « The Journal of Philosophy », LV, 1958, pp. 578-88. E inoltre, naturalmente, il saggio cit. di Dewey, *The Development of American Pragmatism*.

Una bibliografia completa degli scritti di John Dewey si trova nel vol. di M. H. Thomas, *John Dewey. A Centennial Bibliography*, The University of Chicago Press, Chicago 1962, pp. 1-153 (da p. 155 a p. 293 una bibliografia di scritti su Dewey). Indichiamo qui gli scritti di Dewey che interessano più direttamente la nostra esposizione: *Kant and Philosophic Method*, in « Journal of Speculative Philosophy », XVIII, 1884, pp. 162-74; *Soul and Body*, in « Bibliotheca Sacra », XLIII, 1886, pp. 239-63; *Psychology*, Harper and Brothers, New York 1887; *Knowledge as Idealisation*, in « Mind », XII, 1887, pp. 382-96; *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, Register Publishing Co., Ann Arbor 1891; *The Superstition of Necessity*, in « Monist », III, 1893, pp. 362-79 (saggio occasionato dalla lettura dell'articolo di Peirce, *The Doctrine of Necessity Examined*, in « Monist », II, 1892, pp. 321-37); *Social Psychology*, in « Psychological Review », I, 1894, pp. 400-11 (recensione al libro di Lester Frank Ward, *The Psychic Factors of Civilization*, Ginn, Boston 1893; *The Reflex Arc Concept in Psychology*, in « University of Chicago Contributions to Philosophy », I, n. 1, 1896, pp. 39-52 e in « Psychological Review », III, 1896, pp. 357-70; rist. in *Philosophy and Civilization*, Minton, Balch and Co., New York 1931, pp. 233-48 col titolo *The Unity of Behavior* (replica di George Herbert Mead, *Suggestions Toward a Theory of the Philosophical Disciplines*, in « Philosophical Review », IX, 1900, pp. 1-17); due recensioni a James Mark Baldwin, *Social and Ethical Interpretations in Mental Development, a Study in Social Psychology*, New York 1897, in « Philosophical Review », VII, 1898, pp. 398-409 e in « New World », VII, 1898, pp. 504-22; *Studies in Logical Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1903; *The Philosophical Work of Herbert Spencer*, in « Philosophical Review », XIII, 1904, pp. 159-75; recensione al libro di F. C. S. Schiller, *Humanism*, cit., in « Psychological Bulletin », I, 1904, pp. 335-40; *Does Reality Possess Practical Character?*, in AA. VV., *Essays, Philosophical and Psychological*, in onore di W. James, Longmans, Green and Co., New York-London 1908, pp. 53-80; *How We Think*, D. C. Heath and Co., Boston 1910; *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, H. Holt and Co., New York 1910; recensione al libro di Hugo Münsterberg, *The Eternal Values*, New York 1909, in « Philosophical Review », XIX, 1910, pp. 188-92; *Valid Knowledge and the « Subjectivity of Experience »*, in « Journal of Philosophy », VII, 1910, pp. 169-74; *Some Implications of Anti-Intellectualism*, ivi, pp. 477-81; *William James*, in « Independent », LXIX, 1910, pp. 533-6; *William James*, in « Journal of Philosophy », VII, 1910, pp. 505-8; *The Problem of Truth*, in « Old Penn, Weekly Review of the University of Pennsylvania », IX, 1911, pp. 522-8, 556-63, 620-5 (corso di lezioni tenuto presso la Fondazione Harrison dell'Università di Pennsylvania); *A Trenchant Attack on Logic*, recensione al libro di F. C. S. Schiller, *Formal Logic, A Scientific and Social Problem*, Macmillan, London 1912, in « Independent », LXXIII, 1912, pp. 203-5; *Perception and Organic Action*, in « Journal of Philosophy », IX, 1912, pp. 645-68 (dedicato alla teoria della percezione in Bergson); *Essays in Experimental Logic*, The University of Chicago Press, Chicago 1916; *Voluntarism in Roycean Philosophy*, in « Philosophical Review », XXV, 1916, pp. 245-54; *The Pragmatism of Peirce*, in « Journal of Philosophy », XIII, 1916, pp. 709-15; *The Need for a Recovery of Philosophy*, in AA. VV., *Creative Intelligence, Essays in the*

Pragmatic Attitude, H. Holt and Co., New York 1917, pp. 3-69 (il volume raccoglie i contributi dei principali esponenti della scuola di Chicago); *Concerning Alleged Immediate Knowledge of Mind*, in « Journal of Philosophy », XV, 1918, pp. 29-35; *Reconctruction in Philosophy*, H. Holt and Co., New York 1920; *Human Nature and Conduct, an Introduction to Social Psychology*, ivi 1922; *An Analysis of Reflective Thought*, in « Journal of Philosophy », XIX, 1922, pp. 29-38; *Valuation and Experimental Knowledge*, in « Philosophical Review », XXXI, 1922, pp. 325-51; *Knowledge and Speech Reaction*, in « Journal of Philosophy », XIX, 1922, pp. 561-70; recensione a C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* cit., in « New Republic », XXXIX, 1924, pp. 77-8; *Experience and Nature*, Open Court Publishing Co., Chicago-London 1925; *The Development of American Pragmatism*, nel II vol. degli *Studies in the History of Ideas*, cit., pp. 353-77; *The Naturalistic Theory of Perception by the Senses*, in « Journal of Philosophy », XXII, 1925, pp. 596-605; *William James in 1926*, in « New Republic », XLVII, 1926, pp. 163-5; *Justice Holmes and the Liberal Mind*, ivi, LIII, 1928, pp. 210-2; *Social as a Category*, in « Monist », XXXVIII, 1928, pp. 161-77; *Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy*, a cura di J. Ratner, H. Holt and Co., New York 1929; *The Quest for Certainty*, Minton, Balch, and Co., New York e G. Allen and Unwin, London 1929; *Conduct and Experience*, in AA. VV., *Psychologies of 1930*, a cura di C. Murchison, Clark University Press, Worcester 1930, pp. 409-22; *From Absolutism to Experimentalism*, in AA. VV., *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*, a cura di G. P. Adams e W. P. Montague, The Macmillan Co., New York 1930, pp. 13-27; *Philosophy and Civilization*, Minton, Balch and Co., New York 1931; *George Herbert Mead*, in « Journal of Philosophy », XXVIII, 1931, pp. 309-14; *Prefazione* a G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, a cura di A. E. Murphy, Open Court Publishing Co., Chicago 1932, pp. XXXVI-XL; *How We Think*, revisione e ampliamento del vol. del 1910, O. C. Heath and Co.,, Boston 1933; *An Empirical Survey of Empiricism*, nel III vol. degli *Studies in the History of Ideas*, cit., pp. 3-22; *Peirce's Theory of Quality*, in « Journal of Philosophy », XXXII, 1935, pp. 701-8 (in polemica con T. A. Goudge, cfr. ivi, pp. 533-44); *General Propositions: Kinds and Classes*, in « Journal of Philosophy », XXIII, 1936, pp. 673-80; *The Philosophy of William James*, in « Southern Review », II, 1937, pp. 447-61; *Logic: The Theory of Inquiry*, H. Holt and Co., New York 1938; *Unity of Science as a Social Problem*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, n. 1, University of Chicago Press, Chicago 1938, pp. 29-38; *Theory of Valuation*, ivi, vol. II, n. 4, 1939, pp. 1-67; *The Vanishing Subject in the Psychology of James*, in « Journal of Philosophy », XXXVII, 1940, pp. 589-99; *The Philosophy of Whitehead*, in AA. VV., *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, a cura di P. A. Schilpp, Northwestern University, Evanston-Chicago 1941, pp. 643-61; *Propositions, Warranted Assertibility, and Truth*, in « Journal of Philosophy », XXXVIII, 1941, pp. 169-86; *James Marsh and American Philosophy*, in « Journal of the History of Ideas », II, 1941, pp. 131-50; *The Objectivism-Subjectivism of Modern Philosophy*, in « Journal of Philosophy », XXXVIII, 1941, pp. 533-42; *William James and the World Today*, in AA. VV., *William James the Man and the Thinker* cit., pp. 91-7; *William James as Empiricist*, in AA. VV., *In Commemoration of William James, 1842-1942*, cit., pp. 48-57; *Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought, and Meaning*, in « Journal of Philosophy », XLIII, 1946, pp. 85-6 (si vedano i due interventi di C. W. Morris e la risposta di Dewey, ivi, pp. 146, 280, 363-4); *Knowing and the Known* (in collab. con A. F. Bentley), The Beacon Press, Boston 1949; *Scienza e filosofia*, in « Minerva: Rivista delle riviste », LXI, Roma 1951, pp. 219-22.

Traduzioni italiane degli scritti di Dewey: *Ricostruzione della filosofia*, Laterza, Bari 1931 (nuova *Prefazione* di Dewey alla ed. del 1948, trad. in Edizioni Radio Italiana, Torino 1955); *Dall'assolutismo allo sperimentalismo*, Mondadori, Milano 1939; *Liberalismo e azione sociale*, La Nuova Italia, Firenze 1946; *Scuola e società*, ivi 1947; *Individualismo vecchio e nuovo*, ivi 1948; *Logica, teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1949; *Esperienza e natura*, trad. parziale, Paravia, Torino 1949; *Esperienza e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1949; *Democrazia ed educazione*, ivi 1949; *L'educazione di oggi*, ivi 1950; *Le fonti di una scienza dell'educazione*, ivi 1950; *Oggettivismo e soggettivismo nella filosofia moderna*, in « Rivista di Filosofia », XLI, 1950, pp. 53-72; *Problemi di tutti*, Mondadori, Milano 1950; *L'arte come esperienza*, La Nuova Italia, Firenze 1951; *Saggi pedagogici*, ivi 1951; *Libertà e cultura*, ivi 1953; *Il mio credo pedagogico*, ivi 1954; *Intelligenza creativa*, ivi 1957; *Natura e condotta dell'uomo*, ivi 1958; *L'unità delle scienze come problema sociale*, in *Neopositivismo e unità della scienza*, Bompiani, Milano 1958; *Una fede comune*, Marzocco, Firenze 1959; *Teoria della valutazione*, La Nuova Italia, Firenze 1960; *Come pensiamo*, ivi 1961; *La ricerca della certezza*, ivi 1966. E inoltre l'articolo *Il pragmatismo di Peirce* nell'antologia di scritti di Peirce, *Caso, amore e logica*, trad. it. cit.

Su George Sylvester Morris si veda: M. E. Jones, *George Sylvester Morris: His Philosophical Career and Theistic Idealism*, D. MacKay Co., Philadelphia 1948; R. M. Wenley, *The Life and Work of George Sylvester Morris*, The Macmillan Co., New York 1917. In entrambi questi lavori è posta in luce la connessione con Dewey, che è pure studiata da M. G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, Columbia University Press, New York 1943, pp. 12-33.

Per la conoscenza della tarda produzione deweyana è importante

la corrispondenza con A. F. Bentley: *John Dewey and Arthur F. Bentley: A Philosophic Correspondence, 1932-1951*, a cura di S. Ratner, J. Altman e J. E. Wheeler, Rutgers University Press, New Brunswick 1964.

Sulla scuola di Chicago si veda: E. Leroux, *La logique instrumentale de M. Dewey et l'école de Chicago*, in *Le pragmatisme américain et anglais: étude historique et critique, suivie d'une bibliographie méthodique*, Alcan, Paris 1913, pp. 140-59; H. Robert, *L'école de Chicago et l'instrumentalisme*, in « Revue de métaphysique et de morale », XXI, 1913, pp. 537-75; M. J. Adler, *The Chicago School*, in « Harper's Magazine », CLXXXIII, 1941, pp. 377-88; R. L. McCaul, *Dewey's Chicago*, in « School Review », LXVII, 1959, pp. 258-80; id., *Dewey and the University of Chicago*, in « School and Society », LXXXIX, 1961, pp. 152-7, 179-83, 202-6, rist. col titolo *Dewey, Harper, and the University of Chicago*, in AA. VV., *John Dewey: Master Educator*, Society for the Advancement of Education, New York 1961², pp. 31-74.

Dall'immensa bibliografia su Dewey esistente ricaviamo qui alcune indicazioni essenziali, di preferenza in riferimento ai temi che hanno interessato il nostro lavoro. Tra i lavori di carattere più ampio o generale cfr.: L. Stein, *Der Pragmatismus*, in « Archiv für systematische Philosophie », XIV, 1908, pp. 143-88; E. Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais* cit.; R. W. Sellars, *The Status of Epistemology*, in « Journal of Philosophy », XIV, 1917, pp. 673-80; U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 41-2, 66-72; S. Hook, *The Metaphysics of Pragmatism*, Open Court Publishing Co., Chicago 1927; T. K. Oesterreich, *Der realistische Pragmatismus: John Dewey*, in *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, Mittler & Sohn, Berlin 1928; C. I. Lewis, *Pragmatism and Current Thought*, in « Journal of Philosophy », XXVII, 1930, pp. 238-46; E. Baumgarten, *Die pragmatische und instrumentale Philosophie John Deweys*, in « Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung », X, 1934, pp. 236-48; T. J. de Boer, *Het Instrumentalisme van John Dewey*, in *Amerikaansche Denkers*, Erven F. Bohn, Haarlem 1934, pp. 177-215; G. H. Mead, *The Philosophy of John Dewey*, in « International Journal of Ethics », XLVI, 1935, pp. 64-81 (del Mead si vedano anche i riferimenti a Dewey, *passim*, nel vol. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, a cura di M. H. Moore, cit. e il saggio *The Philosophies of Royce, James and Dewey in Their American Setting*, in « International Journal of Ethics », XL, 1930, pp. 211-31); G. E. Müller, *Amerikanische Philosophie*, Frommans Verlag, Stuttgart 1936, 2ª ed., ivi 1950, pp. 222-8 e *passim*; T. J. Ragusa, *The Substance Theory of Mind and Contemporary Functionalism*, Catholic University of America, Washington 1937; E. Baumgarten, *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*, in *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinswesens*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1938, vol. II; M. T. V. Gillio-Tos, *Il pensiero di Giovanni Dewey*, Loffredo, Napoli 1938; S. Hook, *John Dewey: An Intellectual Portrait*, Day, New York 1939; J. W. Fay, *American Psychology before William James*, Rutgers University Press, New Brunswick 1939; *The Philosophy of John Dewey* (The Library of Living Philosophers, vol. I), a cura di P. A. Schilpp, Northwestern University, Evanston-Chicago 1939, 2ª ed., Tudor Publishing Co., New York 1952 (con bibliografia sino al 1950, con saggi di J. Ratner, J. H. Randall, D. A. Piatt, B. Russell, H. Reichenbach, A. E. Murphy, G. Santayana, W. H. Kilpatrick, A. N. Whitehead e altri); M. R. Cohen, *Some difficulties in Dewey's Anthropocentric Naturalism*, in « Philosophical Review », XLIX, 1940, pp. 196-228; R. W. Sellars, *Dewey on Materialism*, in « Philosophy and Phenomenological Research », III, 1943, pp. 381-92; N. Abbagnano, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, in « Rivista di filosofia », XXXIX, 1948, pp. 313-25; S. J. Kahn, *Experience and Existence in Dewey's Naturalistic Metaphysics*, in « Philosophy and Phenomenological Research », IX, 1948, pp. 316-21 (risposta e replica di Dewey e di Kahn, ivi, pp. 709-13, 714-6); E. Paci, *Il problematicismo positivo di John Dewey*, in « Il pensiero critico », 1950, pp. 66-73; id., *Giovanni Dewey*, in *Il pensiero scientifico contemporaneo*, Sansoni, Firenze 1950, pp. 195-210; G. Preti, *La ricostruzione filosofica della società nel pensiero di J. Dewey*, in « Studi filosofici », X, 1949, pp. 36-74; id., *Dewey e la filosofia della scienza*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI, 1951, pp. 286-303; AA. VV., *Pragmatism and American Culture* cit., 2ª ed.,ivi 1966 (contiene, fra l'altro, la polemica fra Dewey e L. Mumford che risale al 1927 e apparve in « New Republic »); F. Fanizza, *Dewey filosofo dell'esistenza e filosofo della scienza*, in « Rivista di filosofia », LI, 1950, pp. 293-302; AA. VV., *Philosophic Thought in France and the United States: Essays Representing Major Trends in Contemporary French and American Philosophy*, a cura di M. Farber, University of Buffalo, Buffalo 1950 e Presses Universitaires de France, Paris 1950; AA. VV., *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, Dial, New York 1950; V. Verra, *Naturalismo umanistico e sperimentale di John Dewey*, Edizioni di « Filosofia », Torino 1950; F. Cafaro, *John Dewey e il pensiero italiano*, in « Italia che scrive », 1950, pp. 101-2 (e ancora, per Dewey rispetto alla cultura italiana, cfr.: I. Picco, *Note sul Dewey in Italia*, in « Problemi della pedagogia », I, 1955, pp. 509-15 e G. Federici Vescovini, *La fortuna di John Dewey in Italia*, in « Rivista di Filosofia », LII, 1961, pp. 52-96); N. Abbagnano, *Dewey: esperienza e possibilità*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI, 1951, pp. 257-68, rist. in *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956, pp. 198-214; A. Banfi, *Ripensando a Dewey*, in « Ri-

vista critica di storia della filosofia », VI, 1951, pp. 269-74; E. Codignola, *Maestri e problemi dell'educazione moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1951, pp. 164-84; D. Formaggio, *L'estetica di John Dewey*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI, 1951, pp. 360-72; J. Nathanson, *John Dewey: The Reconstruction of the Democratic Life*, F. Ungar Publishing Co., New York 1951; G. Deledalle, *La psychologie expérimentale américaine*, in *La psychologie contemporaine*, a cura di P. Folquié e G. Deledalle, Presses Universitaires de France, Paris 1951, pp. 48-95; M. E. Reina, *Il « circolo » di esperienza e « natura » in Dewey*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI, 1951, pp. 398-401; A. Visalberghi, *John Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1951; R. Cantoni, *John Dewey e l'estetica*, in « Il pensiero critico », II, 1952, pp. 1-14; P. Rossi, *Storicità e mondo umano in John Dewey*, in « Rivista di filosofia », XLIII, 1952, pp. 399-419; A. Visalberghi, *Remarks on Dewey's Conception of Ends and Means*, in « Journal of Philosophy », L, 1953, pp. 737-53; F. Brancatisano, *La posizione di Dewey nella filosofia moderna*, Gheroni, Torino 1953; G. Kennedy, *Science and the Transformation of Common Sense: The Basic Problem of Dewey's Philosophy*, in « Journal of Philosophy », LI, 1954, pp. 313-25; T. Manferdini, *Storicismo, sociologismo e naturalismo nel pensiero di Dewey*, in *Filosofia e sociologia*, a cura di F. Battaglia e N. Abbagnano, Il Mulino, Bologna 1954; A. Bausola, *L'antimetafisicismo di John Dewey*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », XLVII, 1955, pp. 41-67; P. K. Grosser, *The Nihilism of John Dewey*, Philosophical Library, New York 1955; B. K. Milmed, *Dewey's Treatment of Causality*, in « Journal of Philosophy », LIV, 1957, pp. 5-19; J. R. Geiger, *John Dewey in Perspective*, Oxford University Press, London e New York 1958; S. Marotta, *Giovanni Dewey*, Ciranna, Siracusa 1958; C. Metelli di Lallo, *La dinamica dell'esperienza nel pensiero di Dewey*, Liviana, Padova 1958; AA. VV., *Il pensiero americano contemporaneo*, a cura di F. Rossi-Landi, 2 voll., Ed. di Comunità, Milano 1958 (in partic. i saggi: L. Borghi, *La categoria della socialità nel pensiero di J. Dewey*, pp. 25-54; A. Visalberghi, *Il concetto di transazione*, pp. 271-314); A. Visalberghi, *Esperienza e valutazione*, Taylor, Torino 1958; R. J. Bernstein, *Dewey's Naturalism*, in « Review of Metaphysics », XIII, 1959, pp. 340-53 (in riferimento al saggio di J. E. Smith, *John Dewey: Philosopher of Experience*, ivi, pp. 60-78); M. Brodbeck, *La filosofia di John Dewey*, in « Rivista di filosofia », L, 1959, pp. 391-422; G. Dykhuisen, *John Dewey: The Vermont Years*, in « Journal of the History of Ideas », XX, 1959, pp. 515-44; AA. VV., *John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy*, a cura di C. W. Hendel, The Liberal Art Press, New York 1959; S. Hook, *John Dewey: Philosopher of Grouth*, in « Journal of Philosophy », LVI, 1959, pp. 1010-8; J. E. Smith, *John Dewey: Philosopher of Experience*, cit., pp. 60-78;

A. Bausola, *L'etica di John Dewey*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano 1960; P. Filiasi Carcano, *Il pensiero americano contemporaneo*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXXIX, 1960 (rif. a Dewey, pp. 288-9); C. Metelli di Lallo, *Il significato del termine esperienza nelle opere di J. Dewey*, in « Rivista di filosofia », LI, 1960, pp. 303-21; G. Morpurgo-Tagliabue, *J. Dewey e la metafisica*, in « Rivista di filosofia », LI, 1960, pp. 322-34; id., *Metafisica e gnoseologia nel pensiero di Dewey*, in « Il Pensiero », V, 1960, pp. 176-206; G. Semerari, *Il criticismo religioso di Dewey*, in « Rivista di filosofia », LI, 1960, pp. 343-62; H. B. Van Wesep, *Seven Sages* cit., pp. 118-247; G. Dykhuisen, *John Dewey at Johns Hopkins (1882-1884)*, in « Journal of the History of Ideas », XXII, 1961, pp. 103-16; E. C. Moore, *American Pragmatism* cit., pp. 8-268; G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962; T. R. Martland, *The Metaphysics of William James and John Dewey*, Philosophical Library, New York 1963; A. Granese, *Il giovane Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1966 (con ampia bibliografia); G. Deledalle, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; F. De Aloysio, *Leggere Dewey*, Ed. Trimestre, Pescara 1968.

Con particolare riferimento alla logica cfr.: le recensioni seguenti agli *Studies in logical Theory*, cit.: C. S. Peirce, in « Monist », XVI, 1904, p. 312 e in « Nation », LXXIX, 1904, pp. 219-20; W. James, in « Psychological Bulletin », I, 1904, pp. 1-5; F. C. S. Schiller, in « Mind », XIII, 1904, pp. 100-6; B. Russell, in « Edinburgh Review », CCIX, 1909, pp. 363-88 (in rif. all'ed. inglese: T. Fisher Unwin, London 1909). Inoltre: A. Aliotta, *La logica strumentale di Dewey*, in *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo 1912, pp. 174-9; D. T. Howard, *John Dewey's Logical Theory*, Longmans, Green and Co., New York 1918; S. P. Lamprecht, *An Idealistic Source of Instrumentalist Logic*, in « Mind », XXXIII, 1924, pp. 415-27; J. Ratner, *John Dewey's Theory of Judgement*, in « Journal of Philosophy », XXVII, 1930, pp. 253-64; C. Kling, *On the Instrumental Analysis of Thought*, in « Journal of Philosophy », XXIX, 1932, pp. 259-65; V. J. McGill, *Pragmatism Reconsidered: An Aspect of John Dewey's Philosophy*, in « Science and Society », III, 1939, pp. 289-322; O. Lee, *Instrumentalism and Action*, in « Journal of Philosophy », XXXVII, 1940, pp. 57-75; A. Ushenko, *Inquiry and Discourse*, in « Journal of Philosophy », XXXVII, 1940, pp. 484-91; J. A. Franquiz Ventura, *La lógica y la epistemología de John Dewey*, in « Luminar », V, 1941, pp. 205-21; A. Pap, *On the Meaning of Universality*, in « Journal of Philosophy », XL, 1943, pp. 505-14; M. G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, cit.; J. K. Feibleman, *The Influence of Peirce on Dewey's Logic*, in « Education », LXVI, 1945, pp. 18-24; H. S. Thayer, *Two Theories of Truth: The Relation bet-*

ween the Theories of John Dewey and Bertrand Russell, in « Journal of Philosophy », XLIV, 1947, pp. 516-27; M. Brodbeck, *The New Rationalism: Dewey's Theory of Induction*, in « Journal of Philosophy », XLVI, 1949, pp. 780-91; G. Corallo, *La logica dello strumentalismo di John Dewey*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », XLII, 1950, pp. 159-69; M. Mayeroff, *The Nature of Propositions in John Dewey's « Logic »*, in « Journal of Philosophy », XLVII, 1950, pp. 353-8 (risposta al saggio di M. Brodbeck, *The New Rationalism* cit.); N. Petruzzellis, *Il concetto di ricerca e la struttura del giudizio secondo Dewey*, in « Rassegna di scienze filosofiche », III, 1950, pp. 75-91; M. Dal Pra, *Anti-metafisica e metafisica nella logica di Dewey*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI, 1951, pp. 275-85; id.; *Hume e Dewey*, in « Revue Internationale de philosophie », VI, 1952, pp. 236-49; L. Geymonat, *La logica di Dewey e il nuovo razionalismo*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI, 1951, pp. 319-27; M. G. Singer, *Formal Logic and Dewey's Logic*, in « Philosophical Review », LX, 1951, pp. 375-85; H. S. Thayer, *Critical Notes on Dewey's Theory of Propositions*, in « Journal of Philosophy », XLVIII, 1951, pp. 607-13; A. Vasa, *Epistemologia e sapere pragmatico nella logica del Dewey*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI, 1951, pp. 304-18; W. A. R. Leys, *Dewey's Instrumental Thinking*, in *Ethics for Policy Decisions*, Prentice Hall, New York 1952, pp. 150-75; H. S. Thayer, *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*, The Humanities Press, New York 1952; A. Lovecchio, *La logica del Dewey*, in « Ricerche filosofiche », 1953; J. J. O'Connor, *Indeterminate Situation and Problem in Dewey's Logical Theory*, in « Journal of Philosophy », L, 1953, pp. 753-70; R. Zazzo, *John Dewey et l'instrumentalisme*, in « Journal de psychologie normale et pathologique », XLVI, 1953, pp. 125-32; D. Campanale, *Significato e aporie della logica naturalistica nel pensiero di J. Dewey*, in « Rassegna di scienze filosofiche », VIII, 1955, pp. 18-45, 277-306; A. Guccione Monroy, *Una prospettiva empirica del filosofare: categorie di interrelazione nella filosofia di John Dewey*, in « Studi Urbinati », XXIX, 1955, pp. 72-84; A. Visalberghi, *« Interazione » e « transazione » nella ricerca logica e scientifica*, in « Rivista di filosofia », XLVI, 1965, pp. 415-39 e ivi, XLVII, 1956, pp. 57-71; G. Giulietti, *I fondamenti dell'operativismo logico di John Dewey*, in « Giornale di metafisica », XI, 1956, pp. 13-33; A. Visalberghi, *Forma logica e contenuto empirico negli enunciati valutativi. I. La logica degli imperativi e delle norme*, in « Rivista di filosofia », XLVII, 1956, pp. 424-53, *II. Valutazione e « transazione »*, ivi, XLVIII, 1957, pp. 382-415, XLIX, 1958, pp. 36-58; A. Guccione Monroy, *Logica della mente e logica della responsabilità in J. Dewey*, in « Scuola e città », 1957, pp. 343-51, 402-11; H. T. Costello, *Logic in 1914 and Now*, in « Journal of Philosophy », LIV, 1957, pp. 245-64; A. Pala; *La logica di John Dewey*, in « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero dell'Università di Cagliari », 1957, pp. 1-182; A. Vasa, *Ricerche sul razionalismo della prassi*, Sansoni, Firenze 1957 (spec. pp. 171-95); F. Kauffmann, *John Dewey's Theory of Inquiry*, in « Journal of Philosophy », LVI, 1959, pp. 826-36; E. G. Mesthene, *The Role of Language in the Philosophy of John Dewey*, in « Philosophy and Phenomenological Research », XIX, 1959, pp. 511-7; A. Pasch, *Dewey and the Analytical Philosophers*, in « Journal of Philosophy », LVI, 1959, pp. 814-26; E. Becchi, *Aspetti del criterio transazionale e del concetto di « Gestalt » nella logica di Dewey*, in « Rivista di filosofia », LI, 1960, pp. 247-53; R. Raggiunti, *Criterio transazionale e criterio trascendentale*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXXIX, 1960, pp. 391-407; id., *Due possibili criteri di interpretazione del linguaggio filosofico di J. Dewey*, in « Rivista di filosofia », LI, 1960, pp. 335-42; G. Tarello, *Norma e giuridificazione nella logica di Dewey*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », XXXVII, 1960, pp. 280-92; R. Raggiunti, *Generico e universale nella logica del Dewey*, ed. di « Filosofia », Torino 1961.

Per il rapporto Dewey-Marx si veda: C. Lamont, *The Pragmatism of John Dewey*, in « Marxist Quarterly », I, 1937, pp. 298-300; S. Okun, *John Dewey: A Marxian Critique*, Revolutionary Workers League, Chicago 1942; H. C. Seasholes, *Dewey or Marx?*, in « Ohio Schools », XXVI, 1948, p. 309; F. Brancatisano, *Dewey e Marx*, in « Historica: Rivista bimestrale di cultura », III, 1950, pp. 93-7, ivi, IV, 1951, pp. 25-8, 61-4; J. K. Melvil, *Pragmatismo, filosofia della reazione imperialistica* (in russo), in « Voprosy Filosofii », II, 1950, pp. 306-30; G. Cherubini, *Strumentalismo e materialismo dialettico*, in « Società », VIII, 1952, pp. 63-79 (importanti gli interventi su questo saggio di F. Fergnani, F. Papi, V. Strada, ivi, pp. 314-21 e risposta di Cherubini, pp. 321-4; intervento di A. Vasa, in « Rivista critica di storia della filsoofia », VII, 1952, pp. 201-6 e di A. Visalberghi, in « Rivista di filosofia », XLIII, 1952, pp. 333-7); R. Guiducci, *Influenze e controinfluenze nella filosofia contemporanea: Marx e Dewey*, in « Nuovi argomenti », IX, 1954, pp. 174-84; H. K. Wells, *Pragmatism: Philosophy of Imperialism*, International Publishers, New York 1954; M. Dal Pra, *Dewey e il pensiero del giovane Marx*, in « Rivista di filosofia », LI, 1960, pp. 279-92.

Per i rapporti di Dewey con l'evoluzionismo, l'hegelismo, James, Harris, ecc., oltre alle indicazioni già fornite in generale in questa nota, si veda: J. R. Arscott, *Two Philosophies of Freedom*, in « School and Society », LXXIV, 1951, pp. 276-9 (sull'hegelismo di W. T. Harris e lo strumentalismo di Dewey); D. F. Bowers, *Hegel, Darwin, and the American Tradition*, in *Foreign Influences in American Life*,

Princeton University Press, Princeton 1944, pp. 146-71 (su Dewey, pp. 164-71); M. G. White, *Social Thought in America* cit. (con analisi di O. W. Holmes, T. Veblen, oltre a Dewey); B. T. Wilkins, *James, Dewey, and Hegelian Idealism*, cit.; J. L. Blau, *Darwin, Dewey, and Beyond*, in « Christian Register », CXXVIII, 1949, pp. 19-21, 39; id., *John Dewey and American Social Thought*, in « Teachers College Record », LXI, 1959, pp. 121-7; id., *John Dewey's Theory of History*, in « Journal of Philosophy », LVII, 1960, pp. 89-100; L. Borghi, *La motivazione storica dello sperimentalismo del Dewey*, in « Scuola e città », 1955, pp. 217-26; M. Levitt, *Freud and Dewey on the Nature of Man*, Philosophical Library, New York 1960; R. D. Mack, *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead, and Dewey*, King's Crown Press, New York 1945; A. E. Murphy, *Objective Relativism in Dewey and Whitehead*, in « Philosophical Review », XXXVI, 1927, pp. 121-44; R. B. Perry, *James and Dewey*, in *The Thought and Character* cit., II, pp. 514-33 (con dieci lettere di Dewey a James scritte tra il 1891 e il 1909); G. Schrader, *Der Pragmatismus von James und Dewey*, cit.; K. Schrickel, *Ueber den pragmatischen Freiheitsbegriff bei William James, Ralph Barton Perry, John Dewey und Sidney Hook*, in « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », V, 1957, pp. 144-86; F. O. Wiggins, *William James and John Dewey*, in « The Personalist », XXIII, 1942, pp. 182-98; A. Versiani Velloso, *Dewey e Santayana*, in « Kriterion », VI, 1953, pp. 220-5; G. Watson, *John Dewey as a Pioneer in Social Psychology*, in « Teachers College Record », LI, 1949, pp. 139-43; S. Persons, *Evolutionary Thought in America*, cit.; S. Ratner, *The Evolutionary Naturalism of John Dewey*, in « Social Research », XVIII, 1951, pp. 435-48; id., *The Development of Dewey's Evolutionary Naturalism*, in « Social Research », XX, 1953, pp. 127-54.

Ricordiamo infine il numero della « Rivista critica di storia della filosofia », VI, 1951, interamente dedicato a Dewey (vari saggi di tale numero sono stati citati nelle note precedenti), con bibliografia a cura di M. A. Reina (poi edito in volume: *Il pensiero di John Dewey*, a cura di M. Dal Pra, Bocca, Milano 1952) e il numero della « Rivista di Filosofia », LI, 1960, pure dedicato a Dewey e contenente le relazioni tenute al Convegno di studi di S. Margherita Ligure per il centenario della nascita del filosofo ed organizzato dalla stessa rivista.

Una bibliografia relativa a James Mark Baldwin in H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, trad. cit., p. 689. Si ricordi inoltre la discussione tra Dewey e Baldwin in « Philosophical Review », VII, 1898, pp. 398-409, 621-8, 629-30 e il saggio di Baldwin, importante per il nostro argomento, *The Limits of Pragmatism*, in « Psychological Review », XI, 1904, pp. 30-60.

Le opere di George Herbert Mead, apparse tutte postume a cura di allievi ed estimatori, sono le seguenti: *The Philosophy of the Present*, a cura di A. E. Murphy con una *Prefazione* di J. Dewey, The Open Court Publishing Co., La Salle 1932, nuova ed., ivi 1959 (contiene una serie di conferenze tenute da Mead nel 1930 a Berkeley e alcuni saggi supplementari; l'argomento concerne la teoria meadiana della temporalità, con diretto riferimento alla spazio-temporalità einsteiniana e alla dottrina del tempo in Whitehead e in Bergson); *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, a cura e con un'*Introduzione* di C. W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago 1934, 13ª ed., ivi 1965, trad. it. *Mente Sé e Società*, Editrice Universitaria G. Barbèra, Firenze 1966 (è l'opera maggiore e più nota di Mead, basata su una copia stenografica del suo corso di psicologia sociale tenuto a Chicago nel 1927, su appunti di altri corsi della stessa disciplina insegnata da Mead per tre decenni, e su inediti; l'interesse del volume va molto al di là dei limiti strettamente scientifici della psicologia sociale per investire la problematica del pragmatismo e della filosofia in generale); *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, cit., Chicago 1936, 7ª ed., ivi 1962 (una serie di lezioni dedicate alle principali correnti di pensiero da Kant al pragmatismo e al behaviorismo); *The Philosophy of the Act*, a cura e con un'*Introduzione* di C. W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago 1938, 5ª ed., ivi 1964 (il volume è interamente costituito da manoscritti inediti e nell'insieme costituisce il fondamento teoretico della psicologia sociale di Mead; tale fondamento, che potremmo definire « comportamentistico-trascendentale », rappresenta uno sviluppo originale delle idee pragmatiche, per molti tratti parallelo allo strumentalismo di Dewey, ma di esso forse più profondo e geniale).

Degli articoli pubblicati da Mead, oltre a quelli già cit. in questa nota, ricordiamo: *The Working Hypothesis in Social Reform*, in « American Journal of Sociology », V, 1899, pp. 367-71; *The Definition of the Psychical*, in « University of Chicago Decennial Publications », III, 1903, pp. 77-112; *The Relations of Psychology and Philology*, in « Psychological Bulletin », I, 1904, pp. 375-91; *The Imaginations in Wundt's Treatment of Myth and Religion*, in « Psychological Bulletin », III, 1906, pp. 393-99 (questo saggio e il precedente contengono un'esposizione critica della posizione di Wundt); *Concerning Animal Perception*, in « Psychological Review », XIV, 1907, pp. 383-90; *The Philosophical Basis of Ethics*, in « International Journal of Ethics », XVIII, 1908, pp. 311-23; *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology*, in « Psychological Bulletin », VI, 1909, pp. 401-8; *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, in « Journal of Philosophy », VII, 1910, pp. 174-80; *Social Consciousness of Meaning*, in « Psychological Bulletin », VII, 1910, pp. 397-

405; *The Mechanism of Social Consciousness*, in « Journal of Philosophy », IX, 1912, pp. 401-6; *The Social Self*, in « Journal of Philosophy », X, 1913, pp. 374-80; *A Behavioristic Account of the Significant Symbol*, in « Journal of Philosophy », XIX, 1922, pp. 157-63; *Scientific Method and the Moral Sciences*, in « International Journal of Ethics », XXXIII, 1923, pp. 229-47; *The Genesis of the Self and Social Control*, in « International Journal of Ethics », XXXV, 1925, pp. 251-77; *The Nature of Aesthetic Experience*, in « International Journal of Ethics », XXXVI, 1926, pp. 382-92; *A Pragmatic Theory of Truth*, in *Studies in the Nature of Truth*, University of California Publications in Philosophy, XI, 1929, pp. 65-88; *The Nature of the Past*, in *Essays in Honor of John Dewey*, H. Holt and Co., New York 1929, pp. 235-42; *Cooley's Contribution to American Social Thought*, in « American Journal of Sociology », XXXV, 1930, pp. 693-706.

Un'ottima antologia di scritti di Mead è quella a cura e con un'*Introduzione* di A. Strauss, *George Herbert Mead on Social Psychology*, The University of Chicago Press, Chicago 1956, nuova ed. riveduta, ivi 1964; si veda inoltre AA. VV., *Antologia di scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1960, vol. I, pp. 152-70, e *Il pragmatismo*, a cura di A. Santucci, cit.

Sul Mead costituiscono studi di grande valore le *Introduzioni* citt. di C. W. Morris a *Mind, Self, and Society* e a *The Philosophy of the Act*; inoltre: la serie di saggi di T. V. Smith, *The Social Philosophy of George Herbert Mead*, in « American Journal of Sociology », XXXVII, 1931, pp. 368-85; id., *George Herbert Mead and the Philosophy of Philanthropy*, in Social Service Review », VI, 1932, pp. 37-54; id., *The Religious Bearings of a Secular Mind: George Herbert Mead*, in « Journal of Religion », XII, 1932, pp. 200-13; si veda anche A. Van Meter, *George H. Mead, An Appreciation*, in « University of Chicago Magazine », XXIII, 1930-31, pp. 370-2; il primo libro significativo su Mead è quello di G. Chin Lee, *George Herbert Mead, Philosopher of the Social Individual*, King's Crown Press, New York 1945 (con bibliografia; il volume mostra la sistematicità e coerenza del lavoro di Mead malgrado la sua apparente frammentarietà e discute la connessione tra il problema della temporalità e la psicologia sociale in Mead); segue il libro di D. Victoroff, *G. H. Mead, sociologue et philosophe*, Presses Universitaires de France, Paris 1953, preceduto da due saggi: id., *Aspects originaux de la philosophie de G. H. Mead*, in « Revue de métaphysique et de morale », 1952; id., *La notion d'émergence et la catégorie du social dans la philosophie de G. H. Mead*, in « Revue philosophique », 1952; poi: P. E. Pfuetze, *Self, Society, Existence. Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*, Harper and Brothers, New York 1954, nuova ed., ivi 1961 (il volume esamina la

dottrina sociale della mente e della coscienza cercando di stabilire delle connessioni tra il pragmatismo di Mead e la filosofia esistenzialistico-religiosa europea; bibliografia di tutti gli scritti di Mead, pp. 367-71); infine il volume più completo e fondamentale per lo studio di Mead: M. Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*, con un'*Introduzione* di H. M. Kallen, Public Affairs Press, Washington 1956. Altri lavori su Mead: C. J. Bittner, *G. H. Mead's Social Concept of the Self*, in « Sociology and Social Research », XVI, 1931, pp. 6-22; A. Tonness, *Notation on the Problem of the Past with Special Reference to George Herbert Mead*, in « Journal of Philosophy », XXIX, 1932, pp. 599-606; E. Faris, *Social Psychology of George Mead*, in « American Journal of Sociology », XLIII, 1937, pp. 391-403; H. Kessler, *Basic Factors in the Growth of Mind and Self: Analysis and Reconstruction of George Herbert Mead's Theory*, University of Illinois 1940 (estratto di Dissertazione); E. C. Holmes, *Social Philosophy and Social Mind: A Study of the Genetic Methods of J. M. Baldwin, G. H. Mead, and J. E. Boodin*, New York 1942 (stampato ed edito privatamente, cfr. P. E. Pfuetze, *op. cit.*, p. 372); B. W. Brotherton, *Genius of Pragmatic Empiricism*, in « Journal of Philosophy », XL, 1943, pp. 29-39; D. L. Miller, *G. H. Mead's Conception of the Present*, in « Philosophy of Science », X, 1943, pp. 40-6; A. S. Clayton, *Emergent Mind and Education*, Columbia University Press, New York 1943; J. A. Brewster, *A Behavioristic Account of the Logical Function of Universals*, in « Journal of Philosophy », XXXIII, 1936, pp. 505-14, 535-47; M. Natanson, *George H. Mead's Metaphysics of Time*, in « Journal of Philosophy », L, 1953, pp. 770-82; A. Van Meter, *Mead and Sartre on Man*, in « Journal of Philosophy », LIII, 1956, pp. 205-19; F. M. Doan, *Mead's Principle of Sociality*, ivi, pp. 607-15; id., *Mead's Conception of Simultaneity*, in « Journal of Philosophy », LV, 1958, pp. 203-9; H. O. Mowrer, *Psychology, Theology, and the Social Self*, in *The Crisis in Psychiatry and Religion*, D. Van Nostrand Co., New York-Princeton 1961, pp. 130-55; A. T. Homohundro, « *Habit* » *in Peirce, Dewey, and Mead*, in « Philosophy: A Student Journal at the University of Chicago », I, 1961, pp. 55-61; A. J. Reck, *The Philosophy of G. H. Mead (1863-1931)*, in AA. VV., *Studies in Recent Philosophy*, New Orleans 1963, pp. 5-51; H. N. Lee, *Mead's Doctrine of the Past*, ivi, pp. 52-75. Sul rapporto tra la filosofia di Mead e lo Zen cfr.: A. Van Meters, *Zen and Pragmatism*, in « Philosophy: East and West », IV, 1954, pp. 19-33; id., *Zen and American Philosophy*, in « Philosophy: East and West », V, 1956, pp. 305-20; id., *Zen to Mead*, in « Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association », XXXIII, 1959-1960, pp. 27-42. Per il rapporto tra Mead e Husserl cfr.: A. Van Meter, *Mead and Husserl on the Self*, in « Philosophy and Phenomenological Research », XV, 1955, pp. 320-31; M. Natanson, *Phenome-*

nology from the Natural Standpoint, in « Philosophy and Phenomenological Research », XVI, 1956, pp. 241-5; C. Sini, *Simbolismo e intersoggettività in George Herbert Mead*, in « Il Pensiero », X, 1965, pp. 171-93; id., *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, in « Aut Aut », n. 93, 1966, pp. 3-16; id., *Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di « Idee »*, in « Aut Aut », n. 105-106, 1968, pp. 91-9. Si ricordi infine, per la biografia di Mead, il libro fondamentale *George Herbert Mead. Memorial Addresses and a Biographical Note by His Son*, The University of Chicago Press, Chicago 1931.

Di Charles William Morris, oltre agli scritti già cit., si ricordino le due opere fondamentali *Six Theories of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago 1932 e *Signs, Language, and Behavior*, Prentice-Hall, New York 1946, trad. it. *Segni, linguaggio e comportamento*, a cura di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1949; e inoltre *Foundations of the Theory of Signs*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1938, trad. it. *Lineamenti di una teoria dei segni*, a cura di F. Rossi-Landi, Paravia, Torino 1954 Su Morris si veda il libro di F. Rossi-Landi, *Charles Morris*, Bocca, Roma-Milano 1953. Brani di Morris anche nell'antologia a cura di A. Santucci *Il pragmatismo*, cit.

Avvertenza 7

Introduzione 9

I. L'evoluzionismo nella cultura americana 19

1. Le idee evoluzionistiche pre-darwiniane in America, p. 19 - 2. Benjamin Rush e il lamarckismo, p. 22 - 3. La polemica sulle razze umane, p. 26 - 4. Asa Gray e Darwin, p. 30 - 5. Evoluzionismo darwiniano e calvinismo, p. 36 - 6. Spencer, Lamarck e Darwin, p. 41 - 7. L'evoluzionismo romantico, p. 47 - 8. Scienza, evoluzione e teologia, p. 50 - 9. Il darwinismo sociale, p. 55

II. Chauncey Wright e gli amici del Metaphysical Club 65

1. Il luogo di nascita del pragmatismo, p. 65 - 2. Wright. La vita e l'opera, p. 71 - 3. La formazione di Wright. Utilitarismo ed evoluzione, p. 77 - 4. Wright e Darwin. Il « neutralismo scientifico », p. 88 - 5. L'evoluzione dell'autocoscienza e la psicozoologia, p. 94 - 6. Green, Holmes e Warner, p. 100 - 7. Abbot e Fiske, p. 106

III. Il pragmatismo di Peirce 115

1. La vita e gli scritti di Peirce, p. 115 - 2. Cenni sui primi studi del Peirce, p. 124 - 3. Il sillogismo e le forme di inferenza, p. 126 - 4. Le categorie e la prima teoria dei segni, p. 130 - 5. La critica dell'intuizione, p. 139 - 6. L'inferenza valida e l'azione mentale, p. 150 - 7. La conoscenza, il reale e l'astrazione, p. 158 - 8. Caratteri generali dei segni, p. 165 - 9. Il pensiero-segno, p. 169 - 10. La critica del nominalismo, p. 173 - 11. L'uomo: un segno. Gli universali e la realtà della mente, p. 175 - 12. Evoluzionismo e realismo, p. 180 - 13. L'incontro con il De Morgan. Dall'essenza alla legge, p. 185 - 14. Il fissarsi della credenza, p. 188 - 15. Come render chiare le nostre idee. La massima pragmatica, p. 194 - 16. Implicazioni filosofiche della massima pragmatica, p. 202 - 17. La probabilità logica e l'interesse pubblico per la verità, p. 204 - 18. Mondo a caso e ordine della natura. Possibilità, necessità e induzione, p. 210 - 19. Critica della veduta concettualistica della probabilità. Analitico e sintetico, p. 218 - 20. Le infe-

renze analitiche e sintetiche e il loro rapporto con le attività fisiologiche della mente, p. 224 - 21. La faneroscopia, p. 228 - 22. L'evoluzionismo di Peirce. Cosmologia e pragmatismo, p. 235

IV. Il pragmatismo di James 247

1. La vita e l'opera di James, p. 247 - 2. Spencerismo e darwinismo nel giovane James, p. 250 - 3. Il sentimento di razionalità. La polemica con Fiske sulla filosofia della storia, p. 255 - 4. Determinismo, intelligenza e volontà, p. 263 - 5. L'orizzonte metodologico, filosofico e scientifico dei *Principi di psicologia*, p. 267 - 6. L'interazionismo modificato, p. 275 - 7. L'abitudine, p. 282 - 8. La corrente del pensiero, p. 285 - 9. Il concetto e il significato, p. 295 - 10. Psicogenesi, esperienza e ordine della natura, p. 303 - 11. La « volontà di credere ». Mondo fisico e mondo morale, p. 311 - 12. L'ambito problematico di *The Varieties of Religious Experience*, p. 321 - 13. Scienza, filosofia e religione. Sentimento religioso e pragmatismo, p. 325 - 14. La nascita del pragmatismo « ufficiale », p. 332 - 15. Analisi di *Pragmatism*, p. 336 - 16. La difesa del pragmatismo in *The Meaning of Truth*, p. 345 - 17. Esiste la coscienza? Cenno sull'empirismo radicale di James, p. 352

V. Problemi e sviluppi del pragmatismo. Dewey e Mead 359

1. Pragmatismo di James e pragmaticismo di Peirce, p. 359 - 2. La formazione di Dewey. Dall'idealismo alla psicofisiologia, al pragmatismo, p. 372 - 3. Lo strumentalismo del Dewey e l'« oggetto ultimo » della logica, p. 381 - 4. La matrice esistenziale della logica e il linguaggio. Segno e simbolo, p. 389 - 5. La psicologia sociale genetica di Baldwin. La formazione di Mead e l'ambito problematico del suo lavoro, p. 399 - 6. Il punto di vista metodologico del comportamentismo di Mead, p. 405 - 7. Il concetto di « gesto ». Critica di Darwin e di Wundt. Il « gesto vocale », p. 411 - 8. Il « significato » e l'« universale ». La natura sociale della mente, p. 420 - 9. Pragmatismo, naturalismo e problema della fondazione genetico-storica, p. 432.

Bibliografia 439

Finito di stampare nel dicembre 1971
nello stabilimento tipografico Gius. Laterza & Figli, Bari